ميرسيا إيلياد

الأساطير والأحلام والأسرار

ترجمة

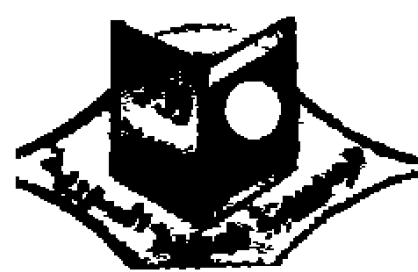
حسيب كاسوحة

ميرسيا إلياد

الأساطير والأحلام والأسرار

ترجمة

حسيب كاسوحة



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٤

العنوان الأصلي للكتاب:

Mircea Eliade

**mythes, rêves
et mystères**

دراسات فكرية
« ٧٩ »

مقدمة المترجم

في مطلع القرن العشرين نشأ علم الأساطير أو الميثولوجيا. ويُعتبر ميرسيا إيلياد من أشهر علماء الميثولوجيا وتاريخ الأديان القديمة.

ولُد في بوخارست عام ١٩٠٧ وتوفي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٦. أمضى الفترة الواقعة بين ١٩٢٨-١٩٣٢ في الهند حيث أعدّ أطروحة الدكتورا عن اليوغا. وفي الهند عاش مع الرهبان البوذيّين ومع المريدين من جماعة اليوغا، وتعرّف، عن كثب، على الأجواء الدينية السائدة. قام بتدريس الفلسفة في جامعة بوخارست من عام ١٩٣٣- ١٩٤٠ ثم شغل منصب الملحق الثقافي لسفارة بلاده في لندن وفي لشبونة. عاد إلى التدريس عام ١٩٤٥ في معهد الدراسات العليا بباريس وفي السوربون، وفي جامعات أوروبية مختلفة.

وفي عام ١٩٥٧ انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليدرّس في جامعة شيكاغو، الميثولوجيا وتاريخ الأديان. واستمر في هذا العمل حتى وفاته عام ١٩٨٦.

ألّف ستة وأربعين كتاباً في تاريخ الأديان وفي الميثولوجيا. من أشهر كتبه:

مطوّل في تاريخ الأديان- تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينّية (ثلاثة أجزاء) - أسطورة العودة الأبدية - صُوَر ورموز- ملامح من الأسطورة- التنسيب والولادات الصوفيّة- المقدّس والدنيوي- الأساطير والأحلام والأسرار- اليوغا خلود وحرية- الشامانيّة وطرق الوجد القديمة- من زالموكسيس إلى جنكيز خان. وكتَبَ روايات. من أهمها:

الغابة المحرّمة - أعراس في الفردوس.

ترجمنا له إلى العربية ضمن منشورات وزارة الثقافة:

أسطورة العودة الأبديّة ١٩٩٠.

ملامح من الأسطورة ١٩٩٥.

صُوَر ورموز ١٩٩٨.

التنسيب والولادات الصوفيّة ١٩٩٩.

الأساطير والأحلام والأسرار ٢٠٠٤.

يتناول ميرسيا إيلياد في مؤلّفاته موضوعات تدور حول الأساطير والفكر الديني، عند إنسان الأزمنة القديمة، ولدى أمم عديدة، وعند البدائييّن والسكان الأصليّين في أمريكا وأستراليا. يتعرض إلى البوذيّة والتانترية واليوغا وإلى الطاويّة والمانديّة والمانويّة وإلى الشامانييّن ورجال الطب من سكان أستراليا الأصليين، وإلى العديد من المذاهب والنحل. ويتحدّث عن آلهة من مصر وسورية وبلاد الرافدين، من اليونان والرومان وأوروبا الشمالية ومن غيرها. ويتوقّف عند آلهة ذات تأثير واسع مثل آلهة المطر والخصوبة وآلهة الأرض والإلهات العظيمة، ويبحث في موضوعات شغلت بال الإنسان القديم مثل الدنيوي والمقدس، وفلسفة الزمان، والدورات الكونيّة وأسطورة العودة الأبدية، والأرض - الأم، والخلق الكوني، والنشوء والمآل. يعرض لنا نظرة الإنسان القديم إلى مشكلات الألم والقلق والموت، ورغبته في الحرية والخلود والانبعاث والتعالي على الشرط البشري. كذلك يتحدث عن التجربة الحسيّة والتجربة الروحية وعن الوجد، وعن المدركات من مجال ما وراء الحس وعن دور الذاكرة وأهميتها، وعن الطقوس والشعائر وعن المجتمعات الباطنيّة.

قد تختلف النظرة في أيّامنا حول بعض المفاهيم. نذكر على سبيل المثال، مفهومنا عن الطبيب. **الطبيب**، عند الأقدمين، هو الحكيم في شؤون الجسم والعقل والروح. إنه حامل الحكمة والمعرفة ينصرف إلى البحث الأبدي عن الحقيقة وعن

الهدف النهائي للحياة. كان له تأثيره ودوره الفاعل في المجتمعات القديمة، ولا سيّما في المجتمعات الباطنيّة. وكان مكلّفًا بحماية الفرد والجماعة من المرض والوهن، ومن اجتياح الأرواح الشرّيرة. وما زال المجتمع العربي، حتى أيامنا، يطلق على الطبيب اسم الحكيم، مع أنه فقد خاصّة الانفراد بالحكمة واقتصر على جانب العلم وعلى علاج الجسد.

يأتي ميرسيا على ذكر **«الشامان»** في مناسبات عديدة، ويُولي أهميّة إلى أفعاله، وإلى المؤهّلات والقدرات التي تُنسب إليه. وقد وضع عام ١٩٥١ كتابًا عنوانه: «الشامانيّة وطُرُق الوجد القديمة». يرى فيه أن الشامانية تشكّل تجربة دينية متميّزة. وكلمة شامان في لغة تونكوز المنتشرة في سيبيريا تعني «الاضطراب والبلبلة» لأن الرجل يتعرّض، أحيانًا، في الحلقات، إلى نوبات يصرخ فيها، ويقفز ويؤدي حركات عنيفة.

الشامان هو الكاهن في آسيا الوسطى والغربيّة، وفي جبال الألتاي والأورال، وعند الأسكيمو وعند السكان الأصليين من أمريكا الشمالية. إنه يأتي مجموعة من الأعمال السحرية. يزعم أنه يقيم علاقات الصداقة والمودّة مع الأرواح التي تهيمن على عالم النبات وعلى الحيوانات الأهلية والمتوحّشة، ويعقد معها الاتفاقات والمعاهدات، بقصد تأمين الطرائد الوفيرة للصيّادين ولكي يمرع الزرع والضرع ولتأتي مواسم الخير. ويقول الشامان إن بإمكانه التأثير على أرواح البشر وبمقدوره أن يتركها تهيم وتتعرّض لهجمات الأرواح الخبيثة. ويؤدي الشامان مهمّاته عندما يكون في حالة الوجد فقط. والوجد هو تجربة من المستوى الصوفي يعانيها، بالروح، خلال الأحلام. يهجر فيها جسده وينطلق إلى السماء أو إلى الجحيم. بذلك يُلغي، بالفكر وبالخيال والانفعال، شرط الإنسان الراهن، ويستعيد شرط الإنسان الأولي الذي كان في الفردوس.

يُروى أن الشامان يأتي أفعالاً خارقة قد تكون من الغرائب والعجائب، يعجز عن فعلها الإنسان العادي. فهو يقيم علاقات صداقة مع الحيوانات ويفهم لغاتها، وبإمكانه تشكيل مدركات من مجال ما وراء عالم الحس: إنه يرى عبر الجبال ويخترق بصره الحواجز. يكون واقفًا أمامك ثم يتوارى على الفور فلا تراه الأعين. والشامانيون، على شاكلة الأرواح، يمشون فوق الجمر ولا تنال النار من جلودهم ولا يقبلون الاحتراق. إضافة إلى ذلك، يقال أن الشامان يمتلك صفاءً في الرؤية وصفاءً في السمع يشكّلان عنده حسًا مرهفًا إلى أبعد الحدود، فيصير قادراً على الرؤية في العتمة الحالكةوعبر الظلام الدامس، وتطرق سمعه أصوات لاتتناهى إلى أسماع الآخرين. فضلاً عن ذلك تُنسب إلى الشامان مواهب ومؤهلات تجعله يحتل منزلة مرموقة. فهو الشاعر والموسيقي والمغنّي الذي ينشد أعذب الألحان. وهو العرّاف والكاهن والطبيب والأمين على التراث يحفظ الأدب الشعبي الحافل بالذكريات اللامعة، ويقدّم الدليل على امتلاك ذاكرة عجيبة. ولديه المقدرة على التحكم والمراقبة وعلى ضبط الذات. وهو على جانبٍ وافرٍ من الفطنة والذكاء، وأحيانًامن الحيلة والدهاء. ويمتلك إرادة قوية ويظهر بشخصية متميّزة. في بعض الحلقات الشامانية، قد يأتي سلوكًا غريبًا شاذًا، وحركات عشوائية مضطربة، وأحيانًا يغنّي ويرقص، لكنه ما يلبث أن يسكن إلى الهدوء والراحة، أو ينصرف إلى تأملاته ورؤاه.

وتقتضي إجراءات التنسيب إلى الشامانيّة اجتياز اختبارات شاقة يصعب احتمالها، تدور حول تجربة موتٍ وانبعاثٍ من المستوى الروحي. وكل تنسيب يفرضُ اعتزال المريد وفصله عن الجماعة لمدة من الزمن يتعرّض خلالها للتنكيل والتعذيب، ويأخذ العلم بالإيحاء والمكاشفة عن الشيخ الفقيه صاحب الحكمة والتدبير. يكون لديه شعورٌ بأنه «مصطفى» من مقامات إلهية. إنه بالتنكيل الذي يصيبه يموت، رمزيًا، في حياته الدنيوية الخالية من القداسة، لينبعث إلى حياة

جديدة. بذلك يغدو إنسانًا مختلفًا يرتكز على أبعاد وجوديّة لم تكن له من قبل. وينتهي به الأمر إلى حيازة «**الوميض**» أو«**الإشراق**» وإلى معاناة تجربة من المستوى الصوفي، أساسيّة وحاسمة، ويتكوّن لديه شعور بالتعالي وكأن البيت الذي يقيم فيه يرتقي إلى ارتفاع شاهق.

إضافة إلى ما سلف نرى التذكير بالأمور التالية:

ليست الشامانية دينًا وليس لها عقائد محددة، ولا بيت خاص للعبادة. إنّما هنالك طراز خاص من الرجال ومن النساء- لوجود نساء شامانات- يعقدون الحلقات التي يحضرها أبناء القبيلة. إنهم يحتلون منزلة مرموقة في الجماعة ويعملون على تقديم الخدمات وتحقيق المنافع وتلبية الرغبات.

إلى جانب الشامانيّة والتعريف بالطبيب، عند الأقدمين، نرى الإشارة إلى نظرة ميرسيا إيلياد إلى **الأسطورة**. يقول، في الفصل الأول من كتاب «ملامح من الأسطورة»:

«كان المفكرون الغربيّون حتى نهاية القرن التاسع عشر يعتبرون الأسطورة بمعناها الشائع، حكايةً وكلامًا ملفّقًا ووهمًا». وبخصوص تعريف الأسطورة يقول:

«من جهتي أرى أن التعريف الذي يبدو أقل كمالاً من سواه لأنه أكثر شمولاً من سائر التعريفات، هو التالي:

«الأسطورة هي رواية لتاريخ مقدّس يخبر عن أحداث وقعتْ، في الزمان الأول، قامتْ بها الآلهة والكائنات الخارقة العظيمة»

هكذا تتناول الأسطورة تاريخًا، أي تؤرخ أحداثًا وتعرض وقائع هي حقيقية في نظر الإنسان القديم. إن ذلك التاريخ مقدّس وشخصياته هي الآلهة والكائنات الخارقة، التي حدّدت شرط الحياة الإنسانية.

تتحدّث الأسطورة عن خلق الكون وعن الزمان ودوراته، وعن أصل النبات والحيوان وعن الإنسان وشرط وجوده، وتعلّم كيفيّة أداء الطقوس والعبادات، وتذكر أن للإنسان وللعالم أصلاً، وتاريخًا مقدسًا غني الدلالة. تذكر ما جرى في البدايات وكيفيّة مجيء العالم إلى الوجود، وتؤلف أحداثها طرازًا نموذجيًّا يُحتذى، يجب على الإنسان أن يسير على منواله. ومن الجدير بالذكر أن ثمة موضوعات أسطوريّة باقية إلى أيامنا. صحيح أن المجتمعات الحديثة قطعت أشواطًا في مجال انتزاع القداسة عن الحياة والكون. لكننا ما نزال نلمح الأساطير، خصوصًا، في الفعاليات اللاشعورية ونصف الشعوريّة. إن الأساطير لم تتوارَ بتمامها. إنّما تعمل على تمويه وظائفها. وتبدو من خلال الأحلام والحنين إلى الماضي البعيد وإلى الفردوس المفقود، ومن خلال الأعياد الشعبيّة والاحتفالات الفولكلوريّة.

عند الإنسان ميل إلى التخلي عن الزمان الراهن وعمّا نسميّه «الظرف التاريخي» من أجل **الخروج من الديمومة** ومن «التاريخ»، ولتحقيق الرغبات غير المرتوية، عن طريق العدد الهائل من التسليات التي ابتكرتها الحضارة الحديثة، وعن طريق الانصراف إلى الإنتاج الأدبي وإلى العروض المسرحية وإلى التلفاز والسينما. وهو عندما يفعل، يستعيد من دون أن يفطن، السلوك الأسطوري، ويحيا أبعاده.

أخيرًا نرى أن نلفت الانتباه إلى موقف ميرسيا إيلياد من الأحكام التي يطلقها الأوروبيون على سائر الشعوب والأمم. لقد وجه الانتقاد، منذ منتصف القرن العشرين، إلى المفكرين الغربيّين واتّهمهم بالإقليميّة في الثقافة بسبب عدم اعترافهم بدور الإنسان غير الأوروبي في بناء الحضارة. **إن الفلسفة الغربية، بحسب رأيه، تميل إلى الانكماش ضمن إطارها الإقليمي، متجاهلة الحلول التي أتى بها الفكر الشرقي.**

حوار الحضارات الذي يدعو إليه، ما يزال في بدايته ومن الواجب متابعته وتطويره، لعلّه يفضي إلى إيجاد تفاهم أفضل وإلى اكتشاف مبادىء سامية، ومواقف روحيّة ذات قيمة عالمية. إن الظرف التاريخي الذي يحياه أبناء بلاد الغرب يحملهم إلى التعرّف على الثقافات غير الأوروبيّة وعلى إقامة الحوار مع ممثّليها الحقيقيّين. وإن هذا التغيير في المنظور ليعبّر عن الرغبة في تجديد الوجود الإنساني، في العمق وفي الصميم.

في ختام الكلام نقول: **إن ميرسيا إيلياد يحتل مكانة بارزة بين قادة الفكر في القرن العشرين**. إنه، من خلال الأساطير وتاريخ الأديان، يسعى إلى معرفة الإنسان في قديم الزمان، والإنسان، بالعموم، المتجّه إلى التحرر من الخوف ومن الألم والقلق، والراغب في الحرية والتعالي، وفي تجاوز الذات إلى الأرقى والأسمى.

حمص ١٣/ ١٢/ ٢٠٠١

حسيب كاسوحه

مقدمة المؤلّف

النصوص المجموعة في هذا الكتاب لا تشكّل، على وجه الدقّة، دراسةمنهجية للعلاقات الكائنة بين بعض البنى في العالم الديني - كالأساطير والأسرار- وبين عالم الأحلام والرؤى. مثلُ هذه الدراسة يمكن أن تستهوي عالم النفس، وحتى الفيلسوف، لكنها لا تضغط بالقدر ذاته على مؤرخ الأديان. بحسب هذا الاعتبار بالذات، رأينا كتابة هذه الأبحاث التي نضعها أمام القارئ. بالتأكيد، لا نقول أن ليس على مؤرّخ الأديان أن يتعلّم شيئًا من جميع الاكتشافات الحديثة التي أتاها علم نفس الأعماق. لكن لا شيء يرغمه على التخلّي عن المنظور الذي يخصّه، من أجل أن يفهم العوالم الدينيّة المختلفة التي تكشف عنها مراجعه ومستنداته.

وإذا ما جازف وفعل، وابتعد عن مجاله الخاص فإنه يحلّ نفسه محل عالم النفس، وعندها يتأكد أنه لن يستفيد شيئًا من فعله، ولن يجني مكسبًا.

هذه المجازفة غير المرغوب فيها احتملها مؤرّخ الأديان، من قبل، عندما تناول موضوعه بطريقة عالم الاجتماع أو عالم الأعراق [1] البشرية، زاعمًا أنه

---

(١) الأثنولوجيا أو «علم الأعراق» من اليونانية أثنوس تعني: الشعب أو الأمة. واستعملها الغربيّون بمعنى «العرق». ويقولون: الأقليات الأثنية بمعنى «العرقية». وكلمة لوغوس تعني، أساسًا، «الكلام» واستعملوها بمعنى «العلم». اعتمدنا في الترجمة «علم الأعراق» بدل «علم الشعوب» أو «علم الأمم». ونقصد العلم الذي يبحث في الخصائص الفيزيائية للأعراق البشرية. أو هو: الدراسة المنهجية والعلمية للمجتمعات، ضمن سياقها التاريخي، وتتناول جملة تقاليدها وأعرافها ومجموع تجلياتها في اللغة والسياسة والدين والاقتصاد. (المترجم).

يخدم، على نحو أفضل، مادة بحثه. لكنه لم ينته إلا إلى علم اجتماع رديء وإلى علم أعراق هزيل. بالتأكيد، جميع موضوعات الفكر وجميع علوم الإنسان لها، أيضاً، اعتبار وشأن. وإن الاكتشافات التي تقدّمها مترابطة ومكمّلة لبعضها البعض. لكن الترابط لا يعني الاختلاط. المهم هو إدماج نتائج مناهج التفكير المختلفة، لا الخلط بينها. بوسعنا القول ان الطريقة الأسلم في تاريخ الأديان، كما في أي علم آخر، تقوم، دائماً، على دراسة الظاهرة على الصعيد الخاص لمرجعيّتها، والشروع، فيما بعد، في إلحاق نتائجها، في منظور أوسع وأرحب.

لا يوجد، على وجه التقريب، أيّاً من النصوص المجموعة في هذا الكتاب إلاو يضمّ تلميحات ومقابلات محدودة بين **فعالية اللاشعور وبين الأفعال الدينية**. نشير، في هذا المقام، إلى الفصل الثالث، على وجه الخصوص، وهو الذي يدأب على إظهار العلاقة بين ديناميّة اللاشعور - مثلما تتجلّى في الأحلام وفي فعل المخيّلة - وبين البنى الموجودة في العالم الديني. وقد أتيحت لنا فرصة الحديث عن هذه المقابلة بمناسبة طرح ومعالجة موضوعات هذا الكتاب، لأن لا وجود لموضوع أسطوري، ولمسلسل تنسيب إلى عقائد المجتمع إلا ونلمح لهما حضور، بطريقة أو بأخرى، في مجال الأحلام، وفي الأحداث التي تحيكها المخيّلة. نحن نجد في عوالم الأحلام تلك الرموز والصور والوجوه، والأحداث التي تشكّل بنيان الميثولوجيّات. ويعود الفضل في ذلك الاكتشاف إلى عبقرية فرويد، وقد عمل على أساسه، الباحثون في علم نفس الأعماق، في النصف الأول من القرن العشرين.

إنّما كان إغراء عالم الأحلام كبيراً، ولم يفلت منه جميع علماء النفس تقريبًا، عندما جعلوا الشخصيّات والأحداث الأسطورية تنطلق من محتويات اللاشعور ومن ديناميّته. لاشك، أنهم، من وجهة نظر معيّنة، على صواب. **هنالك إمكانية في إيجاد تماثل بين وظيفة الشخصيّات الأسطوريّة وبين ما تقدّمه الأحداث الأسطوريّة من نتائج على المستويات الموازية لفعالية اللاشعور، لكن**

يجب علينا عدم خلط التماثل مع الإرجاع والارتداد إلى شيء آخر. إنه عندما يلقي عالم النفس الأضواء على الشخصيّات والأحداث الميثولوجيّة بإرجاعها إلى اللاشعور، وإلى نهجه ومحتوياته، يتردد مؤرّخ الأديان في ترسّم خطاه، وربّما لايكون الوحيد في تحفّظه.

في الحقيقة، هذا الشرح بإحالة الشخصيات والأحداث الأسطورية إلى مجال اللاشعور يمكن أن يعادل تعريف **مدام بوفاري**[1] بالمرأة الزانية لأن وجود مدام بوفاري كان، فقط، على صعيد الإبداع الأدبي الذي يأتيه الفكر. وإذا لم يكن بالإمكان كتابة رواية **مدام بوفاري** إلا في مجتمع بورجوازي من القرن التاسع عشر، حيث كان الزنى يولّف مشكلة ذات خصوصيّة، فإننا، في هذه الحالة، نرى أنفسنا أمام مسألة مختلفة تماماً، تهم علم الاجتماع الأدبي، لكنها لا تعني جماليات الرواية.

تتحدّد الأسطورة بنمط وجودها، ولا يتاح لنا معرفتها إلا بمقدار ما تكشف عن شيء معين تجلّى بتمامه، وذلك التجلّي هو، في الآن عينه، إبداعي ومقدّس لأنه يؤسس، وعلى السواء، بنيةً للواقع وسلوكاً للبشر. تروي الأسطورة، دائماً، أن شيئاً معيناً تمّ بالفعل، وأن حدثاً جرى في البدايات وحصل في الواقع، بالمعنى الدقيق للكلمة، سواء تعلّق الأمر بخلق العالم، أو بخلق نوع، حتى الأقل شأناً، من الحيوان، والنبات، أو بإيجاد مؤسسة.

إن النطق بعبارة «جرى في البدايات» يبيّن «**كيف**» تحقق الوجود الذي نعنيه. **وهذا الكيف يحتل، في الواقع، مكان لماذا.**

---

(١) غوستاف فلوبير gustave Flaubert كاتب فرنسي شهير. وُلد في مدينة روان عام ١٨٢١ وتوفي عام ١٨٨٠. نشر عام ١٨٥٧ رواية مدام بوفاري، تتميز بأسلوب أدبي جميل. يتحدث فيها عن تفاهة العيش وعن حماقة العصر البورجوازي. نقل هذه الرواية إلى شاشة السينما كل من رينوار عام ١٩٣٤ وشابرول عام ١٩٩١. (المترجم).

بالإمكان القول إن فعل المجيء إلى الوجود، هو ، في الآن عينه، انبثاق لواقع، وإظهار لما يحوي من بنى أساسية. وعندما تتحدّث الأسطورة عن تكوين الكون وتذكر كيف جرى خلق العالم فإنها تكشف ، في الوقت ذاته، عن ظهور ذلك الواقع الكلي الذي هو الكون، وعن **نظامه الأنطولوجي**[1]. إنها تقول بأي معنى صار للعالم وجود. إن تكوين الكون هو أيضًا **تجلي الوجود**، التجلّي الكامل غير المجدود. ولأن جميع الأساطير تشارك إلى حدٍ ما، في أسطورة تكوين الكون النموذجية- وكل تاريخ لما جرى في ذلك الزمان القديم ليس إلا نسخة من التاريخ النموذجي الدال على كيفية مجيء العالم إلى الوجود - ينجم عن ذلك أن كل ميثولوجيا فيها ظهور للوجود. إن الأساطير تكشف عن بنى الواقع وعن الأنماط المختلفة للوجود في العالم، لذلك تؤلّف الطراز النموذجي لأشكال السلوك عند البشر. إنها تشير إلى التواريخ الحقيقية وتأخذ من الوقائع مرجعًا لها. ولكن تجلّي الوجود يستلزم دائمًا تجلّي الألوهة وتجلّي القداسة[2].

إن الآلهة وأنصاف الآلهة هي التي خلقت العالم، وأسّست فيه أنماط الوجود التي لا يحصى عددها، ابتداء من نمط الوجود الخاص بالإنسان، إلى نمط وجود الحشَرَة. وعند إماطة اللثام عن تاريخ ما جرى في ذلك الزمان القديم، إنّما يتم ، في الوقت ذاته، الكشف عن **الظهور المفاجيء للمقدّس** في العالم. كذلك **عندما أنشأ إله، أو بطل يعلّم الحضارة، سلوكًا**، وعندما استخدما، على سبيل المثال، طريقة خاصة في تناول الأطعمة، **لم يؤمّنا الواقعية لذلك السلوك وحسب**،

---

(١) انطولوجيا: مستمدة من اليونانية أونتوس ontos وتعني الوجود، و ـ وغوس logos تعني الكلام. واستخدمها الغربيون بمعنى الكلام الذي يصف الأشياء. ويقصدون العلم. وتدل كلمة انطولوجيا على العلم الذي يدرس الوجود في ذاته، لا في أعراضه، أو ـم الوجود بما هو موجود. (المترجم).

(٢) يستخدم ميرسيا إلياد مفردات غير موجودة في المعاجم ومستمدة من اليونانية. نذكر منها: ontophanie وتعني تجلّي الوجود. و theophanie معناها تجلّي الألوهة. و hierophanie معناها تجلّي القداسة . (المترجم).

باعتباره سلوكًا غير موجود حتى ذلك الوقت، ولم يمارسْه أحد من قبل، وكان بالتالي، غير واقعي، إنّما، **ولكون ذلك السلوك من إبداعهما، صار تجلياً إلهياً وإبداعًا إلهياً**. أمّا عندما يتغذّى الإنسان على طريقة الآلهة أو الأبطال حاملي لواء الحضارة، فإنه يستعيد أفعالهم ويشاركهم، على نحو من الأنحاء، حضورهم.

الصفحات التالية تؤكّد، بصورة جليّة، على بنية وعلى وظيفة الأساطير، لذلك غدا بالإمكان الاقتصار على بعض الملاحظات العامة. لكن ما أتينا على ذكره يُعتبر كافيًا لإبراز الفرق الأساسي في **النظام الأنطولوجي بين الأساطير والأحلام**. ونذكّر **بأن لا وجود للأسطورة إذا لم تعمل على إماطة اللثام عن سرٍّ دينيّ**، وإذا لم تكشف عن حَدَث أولّي قديم أسّس بنية للواقع أو سلوكًا بشريًا.

ينتج عن ذلك أن الأسطورة، بحسب نمط وجودها لا يمكن أن تكون فردية وشخصيّة، موقوفة على إنسان دون سواه. ليس بمقدورها أن تتشكّل كأسطورة إلا بمقدار ما تكشف عن وجود وعن فعالية كائنات متفوّقة تتخطى حدود البشر، وتسلك مسلكًا نموذجيًا. هذا الأمر يحمل على القول، على صعيد الروحانية البدائيّة، إن تلك الكائنات المتفوقة تنهج نهجًا عموميًا:

لأن الأسطورة تغدو طرازًا يُحتذى بالنسبة «للعالم بأسره»، وهكذا نظر الإنسان إلى المجتمع الذي أخذ بها.

ولأن الأسطورة أيضًا تصير طرازًا يصح الاهتداء به، على الدوام، وإلى الأبد.

ولأن أحداثها جرت في ذلك الزمان القديم، وكأنها في زمان مختلف، أو هي لا تشارك في الخاصة الزمنية.

أخيراً نضيف أن ثمة علاقة خاصة يجدر التنويه إليها، ولها أهميتها، نعبر عنها بالقول: **إن الإنسان يقبل الأسطورة ويعمل بها، بمجموع كيانه**. فهي

لا تتوجّه، فقط، إلى عقله وإلى مخيّلته. وعندما يتوقّف عن التعامل معها وكأنها الكاشفة عن العقائد وعن الأسرار، عندها تتحولّ إلى قصّة وإلى حكاية شعبيّة.

لسنا بحاجة إلى تحليلات طويلة لكي نبرهن على أن الحلم لا يقوى على الارتقاء إلى نظام أنطولوجي مشابه لما في عالم الواقع، وأن **الإنسان لا يحياه بكيانه كلّه**، وبالتالي لا يُفلح الحلم في تحويل حالة فرديّة خاصة إلى وضع نموذجي يحذو حذوه عموم الناس. بالتأكيد يمكن أن نتعرّف على ما تحمل الأحلام، وأن نقدّم لها التفسير، وعندها يكون بمقدورها أن تنقل رسالتها بوضوح وجلاء. لكن ما دامت **الأحلام** هي الأحلام، ومع اعتبارها، فقط، ضمن عالمها الخاص، فإنها تظل **تفتقر إلى الدعامات التي تنهض عليها الأساطير. أعني أنها لا تقدم ذاتها كنماذج تصح على عموم البشر**. على هذا النحو، لا يتعامل الإنسان مع الحلم على أساس أنه يميط اللثام عن بنى الدافع، ولا على أساس أنه يكشف عن سلوك، حدّدت معالمه، فيما مضى، الآلهة أو الأبطال معلمو الحضارة؛ وفرض ذاته، بالتالي، كمثال ينبغي محاكاته.

مع ذلك أمكن إثبات استمرارية العلاقة بين عالم الأحلام وعالم الأساطير، تمامًا كما **تمّ العثور على تماثل بين الشخصيات والأحداث الأسطورية وبين شخصيات الأحلام والأحداث التي تجري فيها. وقد تبيّن أيضًا أن ثمّة تعديلاً يطرأ على مقولات الزمان والمكان العاملة في الأحلام، على نحو يذكّر، ضمن بعض الحدود، بإلغاء الزمان والمكان، في عالم الأساطير**. بل أكثر من ذلك، لاحظ بعض الباحثين أن الأحلام، وسائر الحالات النفسية المقيمة في اللاشعور لا تقتصر فقط، على تقديم، وضمن جو ديني، بنيتها التي يمكن مقارنتها مع بنية الأساطير، وإنّما تعرض أيضًا، حسب رأي علماء نفس الأعماق، التماثل بين تجربة المقدس التي تقتضيها الأسطورة وبين تجربة تعتمد على محتويات من اللاشعور، ثم خلصوا، وربما ببعض السرعة، إلى أن إبداعات اللاشعور، هي «المادة الأولى» للدين، ولكل ما يحمل من رموز ومن أساطير وطقوس.

قلنا ، فيما سبق، عندما أتينا على ذكر مثال مدام بوفاري، لماذا ينبغي أن لا نتوقف عند حدود التفسير المعطى للواقع بالرجوع إلى المادة الأولى التي يحتويها، ويفترض وجودها. ذلك أن **التماثل بين الشخصيات والأحداث في الأسطورة وفي الحلم لا يستلزم التطابق العميق بينها**. لن نعيد كثيراً تلك الفكرة الواضحة والتي باتت مبتذلة، والموجودة، دائماً، في تفسير العوالم الروحيّة بإرجاعها إلى أصل من مرحلة سابقة للروحانيات.

غير أن **«الجو الديني»** الذي تشيعه بعض محتويات اللاشعور لا يفاجئ مؤرّخ الأديان: إنه على علم بأن **التجربة الدينيّة تسخّر طاقات الإنسان بمجموعها، وتمسّ، بالتالي، المناطق السحيقة من كيانه**. هذا الكلام لا يعني أننا نُرجع الدين إلى عناصر، غير معقولة، إنّما ببساطة، يحملنا على الاعتراف بالتجربة الدينيّة كما هي: أعني **أنها تجربة للوجود الكلي تكشف للإنسان، نَمَطِيَة وجوده في العالم**. وقد أجمع الباحثون على اعتبار بُنى **اللاشعور** ومحتوياته بمثابة حصيلة لأوضاع حَرِجَة عاشها المرء في زمان قديم لا تعيه ذاكرته.

وبوسعنا القول إن **كل أزمة وجوديّة تضع من جديد، موضع تساؤل، وفي الآن عينه، واقع العالم ووجود الإنسان في العالم**. إن الأزمة، في المحصلة، هي دينيّة، لأن كيان الإنسان، على أصعدة الأزمنة القديمة للثقافة، يتداخل مع المقدّس.

بالنسبة للبشريّة البدائية بمجموعها، **التجربة الدينيّة هي التي تشرح ما يجري في العالم**. وإنّ حرصها على توجيه الطقوس والشعائر، إضافة إلى بنية المكان المقدّس التي توحي به، إنّما يعملان، بصورة رمزية، على تغيير حالة العشوائية والفوضى، إلى الوجود المنظّم، وبالتالي يجعلان الوجود الإنساني ممكناً: أي يحولان دون ارتداده إلى مستوى الوجود الحيواني. **إن كل ديانة، وحتى الأكثر بساطة، تحمل وجوداً أنطولوجيّاً راسخاً وتكشف عن كينونة الأشياء المقدّسة،**

وعن **المقامات الإلهية**. إنها تُظهر ما هو موجود بصورة واقعيّة. وبهذا الفعل وبهذا الإجراء توسّس عالمًا لن يصير إلى التلاشي والفناء، ولن يكون إدراكه متعذّرًا، كما لو كان عالمًا تُطبق عليه الكوابيس، أو عالمًا تتغيّر حاله كلما بان الوجود البشري مهدداً بالغرق في عشوائيّة النسبيّة الكليّة، حيث لا يلوح في الأفق «مركز» يهدي الإنسان سواء السبيل، ويؤمّن له التوجيه والإرشاد. بتعبير آخر وبمقدار ما يتأتى **اللاشعور** من أوضاع صعبة لا يحصى عددها، أوضاع نهائية وحاسمة، لا يكون بمقدوره إلا أن يتشبّه بعالم ديني، **لأن الدين يقدم الحل النموذجي لكل أزمة وجودية**. إنه «يبدأ» حينما يكشف عن الواقع كله، وحينما يوحي بالمقدس، وبما له وجود متميّز إلى أبعد الحدود، وبما هو غير وهمي، وبما لا يصير إلى الفناء والزوال. **«يبدأ» الدين عندما يكشف عن علاقات الإنسان مع المقدّس**، علاقات تأخذ أشكالاً متعددة، ومتبدّلة، وتحمل، أحيانًا، أكثر من دلالة واحدة، ولكنها تضع الإنسان دائماً، في قلب الواقع بالذات. ومن شأن هذه الكشوف والإيحاءات الصادرة عن الدين، أن تجعل الوجود الإنساني، بصورة تلقائيّة، «منفتحاً» على قيم الروح. **إن المقدس**، من جهة أولى، **هو الآخر المتميّز إلى أبعد الحدود**. إنه ذلك التعالي والتسامي، وذلك التجاوز لما هو شخصي. و«**المقدّس**» من جهة ثانية، **هو النموذجي**. بمعنى أنه يؤلّف طرازاً ومثالاً ويؤسّس نهجاً يجب اتباعه. **هنالك إذن التعالي والنموذجية اللذان يرغمان الإنسان المتدّين على الخروج من الأوضاع الشخصيّة وعلى تخطي ما هو جائز واحتمالي، وفردي من أجل الولوج إلى الكوني وإلى القيم العامة**.

بهذا المعنى يجب أن نفهم «الجوّ الدينيّ» الذي تطلقه محتويات اللاشعور. **أعني أن التجربة الدينيّة هي أزمة كليّة يسبّبها الوجود، وهي في الوقت ذاته، الحل النموذجي لتلك الأزمة**. إنها الحل المثالي لأنها **تميط اللثام عن عالم مقدس من فعل الآلهة، عالم لم يعدْ خاصاً** بفرد، ولا غامضاً أوعاتمًا، إنّما أخذ يتجاوز

ما هو شخصي، وراح يحمل الدلالة. إنه في معرض الحديث عن نموذجية الحل الديني، بالإمكان الحكم، بصورة أفضل، على الفجوة الفاصلة بين عالم اللاشعور وعالم الدين. ذلك أن **الحل الديني** يؤسّس سلوكاً نموذجيّاً، وبالتالي، يرغم الإنسان على أن يكشف لنفسه، وبذات الوقت، **ما هو واقعي وما هو كلّي وشامل**. إنه، فقط، بدءاً من ذلك الكشف الذي يتحمّل الإنسان تبعاته، ويحياه في كيانه كله، بات بالإمكان الحديث عن الدين. وإن كل البنى والأشكال الدينية، وإن كان تطورها محدوداً، تشارك في هذا **النظام الأنطولوجي**.

وإذا اعتبر أبناء مجتمع بدائي أن شجرة معيّنة، مقدّسة، وأطلقوا عليها اسم «**شجرة العالم**»، عندها يكون لأعضاء ذلك المجتمع، وبفضل التجربة الدينية التي أسّست ذلك الاعتقاد، إمكانيّة الوصول إلى فهم ميتافيزيائي للكون[1]. ذلك أن رمزيّة شجرة العالم، تبيّن بالدقة، أن حالة فرديّة قد تحمل دلالة على الكون كلّه. حسب هذا الاعتبار، يجري «إيقاظ» التجربة الفردية، ويتم تحويلها إلى فعل روحي. لقد أفلح الإنسان، بفضل الطابع الديني لرمزيّة الشجرة الكونيّة، في أن يحيا البعد الكوني. لكن الأمر لا يتناول، فقط، تجربة ينسحب فعلها إلى العموم والشمول. **إنّما الرؤية الدينيّة للعالم وللإيديولوجيا التي تقوم على أساسها، هي التي أتاحت للإنسان أن يجعل تجربته الخاصة، تنفتح على ما هو كوني.**

ولأننا أخذنا كمثال **صورة الشجرة الكونيّة**، نتساءل الآن: ما هي وظيفتها في عالم اللاشعور؟ نحن على علم بأن صورة على مثالها مألوفة للغاية في عالم الأحلام، وتؤلّف رقماً من أرقام الحياة العميقة، وتدل، كما يبدو، على أن **المأساة التي تفعل في اللاشعور** وتشغل الحياة النفسية كلّها، وبالتالي، تعني حياة الإنسان بتمامها، **إنّما هي في مرحلة البحث عن حل إيجابي**. هذا الكلام يعني أن الدلالة

---

(١) ميتافيزياء: من اليونانية تعني ما بعد الطبيعة. وهي دراسة تقصد إلى معرفة الأسباب الأولى، والمبادئ الأولى. وسُمّيت كذلك لأنها وردت في كتب أرسطو بعد علوم الطبيعة. (المترجم).

التي يتاح لنا معرفتها على مستوى تجربة الأحلام أو الخيال، تندرج في سلسلة القيم التي تكشف عنها **رمزيّة الشجرة**، على صعيد التجربة الدينية. وفي الواقع، إن الدلالات الهامة **لرمزية الشجرة** في علم الأساطير وفي علم الأديان، هي، كما هو معلوم، شديدة التعقيد، وتبدو **متفقة مع فكرة التجديد الدوري اللامتناهي**، ومع فكرة الانبعاث وينبوع الحياة والشباب، وفكرة الخلود والواقع المطلق.

لكن طالما لم تظهر صورة الشجرة كرمز، أعني أنها لم توقظ الوعي العام للإنسان ولم تحمله على «الانفتاح» على ما هو كوني، فليس بمقدورنا القول إن تلك الصورة تؤدي وظيفتها بشكل كامل. أضف إلى ذلك، إن صورة الشجرة، ببروزها في الأحلام، لم تنقذ الإنسان إلاّ جزئيًّا، من وضعه الشخصي، بالسماح له بأن يدمج في ذاته أزمة آتية من الأعماق، وبأن يرد لنفسه التوازن المهدّد، إلى حدٍ ما، بشكل خطير. لكن، لأنه لم يتعامل مع صورة الشجرة كرمز، لم تنجح تلك الصورة في الكشف عن الكوني، وبالنتيجة لم ترتق بالإنسان إلى مقام الروح. وهذا ما يفعله الدين، دائماً، مهما كان أوّلياً ومهما كانت درجة تطوره محدودة.

نرى من هذا الكلام، في أيّة منظورات تكون مفيدة ومثمرة، المقابلات بين العوالم الخاصة لكل من مؤرّخي الأديان، وعلماء نفس الأعماق. ولكننا لا نذهب إلى المزج بين مستويات مرجعيّات تاريخ الأديان وعلم نفس الأعماق، ولا نخلط بين سلّم القيم عند كل منهما، ولا، على وجه الخصوص، في طرائقهما.

ميرسيا إيلياد

الفصل الأول
أساطير العالم الحديث

نتساءل في بداية بحثنا، ما هي الأسطورة، في حقيقتها؟

الأسطورة، حسب اللغة الدارجة في القرن التاسع عشر، هي كل ما يتعارض مع الواقع. يُعتبر من الأساطير كل ما يقال عن الإنسان غير المنظور. ويعود إلى مجال الأساطير تاريخ العالم الذي ترويه قبائل الزولو[1] أو أنساب الآلهة التي يتحدّث عنها هزيود[2].

هذا الكلام، شأن الكثير من الأقوال المتداولة التي يردّدها أصحاب مذهب الإشراق[3] والمذهب الوضعي[4] هو من بنية ومن منشأ مسيحي. بالنسبة للمسيحية الأولية، كل ما لا يجد التبرير والتأييد في العهد القديم أو الجديد، هو بطلان وبهتان. إنه من الخرافة والوهم. غير أن دراسات علماء الأعراق البشريّة أرغمتنا

---

(١) الزولو: قبائل تقطن أفريقيا الجنوبية يبلغ عددها سبعة ملايين نسمة. قاومت البريطانيين وأبعدتهم عام ١٨٧٩. ثم صارت تحت حمايتهم وتمّ إلحاقها بالتاج البريطاني عام ١٨٩٩. تتكلم الزولو لغة البانتو التي يتحدّث بها نصف سكان القارة الأفريقية الجنوبية. (المترجم).

(٢) هزيود: شاعر يوناني من القرن الثامن قبل الميلاد. له مجموعة شعرية بعنوان «أنساب الآلهة» ويشتهر بشعر الموعظة والإرشاد. (المترجم).

(٣) الإشراق: هو يقظة داخليّة وتنوير باطني يتيح فهم المسائل الروحيّة. ويتحدّث عنه المتصوّفة. (المترجم).

(٤) المذهب الوضعي: هو مذهب فلسفي ينادي به المفكّر الفرنسي أوغست كونت. يرفض البحث الميتافيزيائي. يرى في ملاحظة الوقائع وفي التجربة، الأساس الوحيد للمعرفة. (المترجم).

على إعادة النظر في ذلك الإرث الذي تناقلناه عن دلالة الأسطورة. وهو من بقايا الهجوم العنيف الذي شنّته المسيحيّة ضد العالم الوثني.

وقد أخذنا، أخيراً نعرف ونفهم قيمة الأسطورة مثلما تكوّنت في المجتمعات البدائيّة، وعند أقوام من الأزمنة القديمة، أعني في تجمّعات بشرية شكّلت عندها الأسطورة الأساس للحياة الاجتماعية وللثقافة. غير أن أمراً واحداً يشد انتباهنا. منذ البداية وندلّ عليه بالقول:

في تلك المجتمعات، من المفروض أن تعبرّ الأسطورة عن **الحقيقة المطلقة**، لأنها تروي **تاريخاً مقدّساً**، أي تكشف عن وحي يتجاوز حدود البشر، حصل في فجر **الزمان الكبير**، في زمان البدايات المقدّس، وفي ذلك الزمان القديم[1]. ولأن الأسطورة **واقعيّة ومقدّسة**، لهذا غدتْ **نموذجاً**، وبالتالي قبلت الإعادة والتكرار وباتت القدوة، وراحت، أيضاً، تقدّم التبرير لكل ما يأتي الإنسان من فعل. بتعبير آخر، تدل الأسطورة على تاريخ حقيقي جرتْ أحداثه في **بداية الزمان**، وتفيد كنموذج لسلوك البشر. إن الإنسان من المجتمعات القديمة، بمحاكاته الأفعال النموذجية التي أتاها إله أو بطل أسطوري، أو ببساطة عندما يروي مغامراتهما، إنّما يفصل ذاته عن الزمان الدنيوي، الخالي من القداسة، ويلتحق، سحريّاً، **بالزمان الكبير، الزمان المقدّس**.

وكما نرى، يتناول الأمر انقلاباً شاملاً في القيم. وفي حين كانت اللغة الشائعة في القرن التاسع عشر، تخلط بين الأسطورة والوهم والخرافة، فعلى عكس ذلك تماماً، اكتشفنا فيها عند الإنسان من مجتمعات الأزمنة القديمة، **الإيحاء** الوحيد الذي يصح لتفسير الواقع.

---

(١) العبارة اللاتينية **in illo tempore** معناها: في ذلك الزمان ويقصد ميرسيا إيلياد: «في ذلكَ الزمان القديم». (**المترجم**).

ولم نتأخر في استخلاص النتائج المترتّبة على ذلك الاكتشاف. وفيما بعد، وبصورة تدريجيّة، لم نعد نصرّ على الإعلان أن الأسطورة تتحدّث عن قضايا مستحيلة، أو مستبعدة من مجال الواقع، واقتصرنا على القول بأن الأسطورة تؤلف نمطاً من التفكير يختلف عن تفكيرنا. على أية حال، ينبغي أن لانسوق، بشأنها، أحكاماً قَبْلية. وعلينا أن لا نتعامل معها و كأنّها انحراف وشذوذ. بل ذهبنا إلى أبعد من ذلك، و حاولنا إدماج الأسطورة في التاريخ العام للفكر الإنساني، على اعتبار أنها الصيغة المعبّرة أصدق تعبير عن الفكر الجمعي. وكما أن مخزون الفكر الجمعي لايزول، أبداً، بصورة تامة، في مجتمع -أيّة كانت درجة تطوّره- لهذا نرى التذكير بأن العالم الحديث ما برح يحتفظ بجانب من أنماط السلوك الأسطوري. هنالك على سبيل المثال، مشاركة أبناء المجتمع الحديث ببعض الرموز. و يُنظر إليها وكأنها رواسب باقية في الفكر الجمعي و منحدرة من زمن قديم.

لم يكن من العسير أن نبرهن أن وظيفة **العَلَم الوطني**، مع مايحتوي من تجارب انفعاليةلا يختلف، بأي شكل، عن المشاركة في رمز من الرموز المعمول بها في مجتمعات الأزمنة الغابرة. هذا الكلام يدفع إلى القول بأن مسألة الاستمرارية بين العالم القديم و العالم الحديث، لم تكن مطروحة، على صعيد الحياة الاجتماعية، غير أن الاختلاف الكبير بين القديم والحديث يكمن في امتلاك، غالبيّة الأفراد المكوّنين للمجتمعات الحديثة، لتفكير شخصي. في حين أن ذلك التفكير غائب، أوغيابه محدود، عندأبناء المجتمعات التقليدية السلفيّة.

لسنا في هذا المقام، بصدد عرض آراء عامة حول «الفكر الجمعي». . المُشكلة هي أكثر بساطة وأشد تواضعاً. ندلّ عليها بالقول: إذا لم تكن الأسطورة إبداعاً صبيانيّاً، وانحرافاً عن المألوف، أتته البشريّة «البدائية»، وإنّما هي تعبير عن **طريقة العيش في العالم**، فلنا أن نتساءل عن المصير الذي آلت إليه الأساطير في العالم

الحديث. أو نسأل على نحو أدق: من الذي احتل المنزلة الهامة التي شغلتها الأسطورة في المجتمعات السلفية؟

لاشك أن بعض «المشاركات» في عالم الأساطير، وفي الرموز الجمعيّة، مافتئت تفعل فعلها في العالم الحديث. لكنها بعيدة عن لعب الدور المركزي الذي كان للأسطورة في المجتمعات الغابرة. إن المجتمع الحديث يبدو مجرداً من الأسطورة إذا ما قارنّاه مع مجتمع الأزمنة الماضية. وأكثر من ذلك، يرى بعض الباحثين أن ما يصيب المجتمعات الحديثة من ضيق و قلق، وما تواجه من أزمات إنّما يعود إلى غياب أسطورة خاصة بها.

وعندما أعطى كارل يونغ إلى أحد كتبه عنواناً: «**الإنسان الساعي إلى اكتشاف ذاته**»، كان يقصد أن العالم الحديث -وهو في أزمة منذ القطيعة التي جرت في العمق بينه وبين المسيحيّة- إنّما يبحث عن أسطورةٍ جديدة، تتيح له، وحدها، أن يعثر مرّة أخرى، على ينبوع روحي جديد، أسطورةٍ تردّ له، في الزمن الآتي، القوى الإبداعيّة[1].

من الملاحظ أن العالم الحديث ليس غنيًّا بالأساطير، على الأقل من الناحية الظاهريّة. يتحدّثون، على سبيل المثال، عن **الإضراب العام** الذي يحرك الجماهير وكأنه من الأساطير النادرة التي أبدعها الغرب الحديث. غير أن الأمر كان يتعلّق بسوء فهم لهذه الظاهرة. **لقد ساد الاعتقاد بأن فكرة تجد طريقها إلى الجماهير العريضة -وهي، بالتالي، شعبيّة- يمكن أن تتحوّل إلى أسطورة**، لمجرّد أنّ تحقّقها في سياق التاريخ، يجري إسقاطه في مستقبل قريب أو بعيد. في الحقيقة، ليس بهذا

(١) في الحاشية يتحدث ميرسيا إيلياد عن «العالم الحديث» ويقصد به الطبقات الاجتماعية الفاعلة المقيمة في المُدُن. والتي تشكّلت ملامحها، بصورة مباشرة تقريباً، بفعل التعليم والتربية الرسميّة.

النهج يكون إبداع الأساطير. ربّما يكون **الإضراب العام** من أدوات النضال السياسي. غير أنه يفتقر إلى السوابق الأسطورية. وهذا كاف لأن نستبعده من نطاق الميثولوجيا.

أمّا الشيوعيّة الماركسية فهي شيءآخر مختلف. لنترك الحديث عن مصيرها التاريخي، ولندع جانباً السند الفلسفي للماركسيّة. لنتوقّف عند البنية الأسطوريّة للشيوعيّة، عند دلالة مذهبها في المآل و في النهاية القصوى، وعند الوعود التي أطلقتها والتي صادفت رواجاً شعبيّاً. وأيّاً كان رأينا في مقاصد ماركس العلميّة، فمن الجلي أن صاحب «**البيان الشيوعي**» يستعيد واحدة من الأساطير الكبرى الخاصة بالنهاية والمآل، في العالم الآسيوي المتوسّطي، ويواصل الأخذ بها. إنها الأسطورة المعنيّة بالدور الإنقاذي الذي يضطلع به العادل والمصطفى، والقديس، والبريء والمبشّر. وتسمّيه الشيوعيّة: «البروليتاريا». وإن العذابات والآلام التي يكابدها المنقذ مدعوّة لأن تُحدث تغييراً في البنية الإنطولوجية للعالم. على هذا النحو، فإن مجتمعاً بدون طبقات يدعو إليه ماركس، وما ينتج عنه من زوال للتوتّرات التاريخيّة، يجدُ له السابقةَ الأكثر صواباً في **أسطورة العصر الذهبي** التي تميّزُ -بحسب تراث شعوب عديدة- بداية ونهاية **التاريخ**.

لقد عمل ماركس على إغناء تلك الأسطورة الشهيرة مستفيداً من الإيديولوجيا المبشّرة بالخلاص في كل من المسيحيّة واليهودية. هنالك، من جهة أولى، دور النبوءة والوظيفة الإنقاذية التي يوكلهما إلى البروليتاريا. ومن جهة أخرى، هنالك الصراع النهائي بين الخير والشر. ويمكننا بسهولة أن نقارنه بالنزاع بين المسيح والمسيح الكاذب الدّجال، والمتبوع بالظفر النهائي للمسيح الحقيقي.

وثمة دلالة هامة نراها في متناول ماركس لفائدة مذهبه، دلالة الأمل الذي يراود المسيحية واليهودية بنهاية قصوى للتاريخ تكون بمثابة المآل. إن ماركس، في

هذا المنحى، يختلف عن سائر الفلاسفة من أصحاب النزعة التاريخيّة[1]، من أمثال: كروشي[2] وأورتيجا إي كاسي[3]، الذين يعتقدون أن التوتّرات التي يطلقها التاريخ تلازم بالجوهر، الشرط الإنساني، وبالتالي لا يمكن لها، أبدًا، أن تضمحل و أن تتلاشى بتمامها.

وعلى عكس ذلك، تشكو الميثولوجيا التي أخذت بها الاشتراكية الوطنيّة -وأعني النازيّة- من تهافت لا يوصف، بالقياس إلى عظمة الأسطورة الشيوعيّة، وإلى التفاؤل الواسع الذي أثارته عند مريديها. ولا تعزى تلك الحالة إلى محدوديّة الأسطورة العرقيّة فقط، إذ لا يخطر بالبال أن تقبلها عن طيبة خاطر، أنحاء شاسعة من أوروبا، و إنما يعود ضعف الميثولوجيا الجرمانيّة، على وجه الخصوص، إلى نزعة التشاؤم الأساسي الكامنة فيها. مع ذلك ترتّب على الاشتراكية الألمانية أن تبذل، بالضرورة، الجهد الحثيث من أجل إحياء الميثولوجيا الجرمانية القديمة. وفي سبيل ذلك، عملت على محو القيم المسيحيّة، بقصد لقاء الينابيع الروحيّة لـ «العرق الجرماني»، وأعني الوثنية التي انتشرت، فيما مضى، في أوروبا الشماليّة.

وبحسب منظور علم نفس الأعماق، إن محاولة مماثلة للعودة إلى ينابيع العرق الجرماني هي مجرد دعوة إلى الإنتحار الجماعي. ذلك أن النهاية القصوى أو المآل المعلن عنه، والمرتقب من قبل قدماء الجرمان يبدو في الدمار النهائي الشامل

---

(١) النزعة التاريخية: هي ميل إلى إرجاع كل ما هو إنساني، خصوصًا في مجال الأفكار والقيم، إلى الاعتبارات التاريخيّة وحدها (المترجم).

(٢) برفيد توكروشي: فيلسوف ومؤرّخ ورجل سياسة إيطالي وُلد عام ١٨٦٦ وتوفي عام ١٩٥٢. صاحب نزعة تاريخيّة وروحانيّة. يقول بالتوافق بين التاريخ والفلسفة (المترجم).

(٣) أورتيجا اي كاسي: فيلسوف وكاتب وعالم اجتماع إسباني ولد عام ١٨٨٣ وتوفي عام ١٩٥٥. أدخل روحًا جديدة إلى الفلسفة الإسبانية (المترجم).

راينا روك Ragnarok[1]. أي أن نهاية العالم تكون بكارثة. ذلك المآل يقتضي حصول معركة هائلة بين الآلهة والأبالسة تنتهي إلى موت جميع الآلهة والأبطال، وتفضي بالعالم إلى حالة السديم والعشوائيّة. وفيما بعد، سينبعث عالم جديد من بين الأنقاض وسيعود إلى حياة جديدة. هكذا نرى أن قدماء الجرمان عرفوا، بدورهم، المذهب القائل بوجود دورات كونيّة، وأخذوا بأسطورة خلق العالم ودماره بصورة دوريّة.

غير أن إحلال ميثولوجيا أوروبّا الشماليّة القديمة محل المسيحية إنّما هو اعتماد مذهب في المآل شديد التشاؤم، بدلاً من الأخذ بالمآل المسيحي الغني بالوعود، والمبشر بعزاء المؤمنين. إن نهاية العالم، بالنسبة للمسيحي، تقضي إتمام التاريخ، وانبعاثه، في الآن عينه.

هذا الموقف، يعني، بالتعبير السياسي، عند العضو في الاشتراكية الوطنيّة، ما يلي على وجه التقريب :

ابتعدْ عن التاريخ المسيحي «اليهودي القديم» واعملْ على إحياء الإيمان في أعماق نفسك «بالأسلاف الجرمان» وبأجدادك. وفيما بعدهيِّء نفسك لتخوض المعركة النهائية الكبرى بين آلهة الجرمان وبين الأبالسة. في تلك المعركة التي تتحدّث عنها النبوءات ستواجه الموتَ آلهةُ الجرمان والأبطال، ونحن معهم، وسيحل الدمار النهائي الشامل. لكن عالمًا جديداً سيولد بعد الكارثة.

نتساءل الآن، كيف أمكن لرؤيا تتناول نهاية التاريخ، إلى هذه الدرجة من التشاؤم، أن تلهب مشاعر شريحة، على الأقل من الشعب الألماني؟ لهذا التساؤل أهميّته البالغة، ولم يكفّ عن طرح المشكلات أمام علماء النفس.

---

(١) راينا روك هو حالة الدمار الشامل التي تنتهي إليها الدورة الكونية الكاملة، وأخذ بها الفكر الهندي. راجع كتاب: «أسطورة العودة الأبدية» ص١٧٤ – ميرسيا إيلياد – ترجمة حسيب كاسوحه – منشورات وزارة الثقافة.

خارج هاتين الأسطورتين، من المجال السياسي: الشيوعيّة والاشتراكية الوطنية، نرى أن المجتمعات الحديثة لم تعرف أساطير أخرى لها انتشار مماثل. ومع إطلاق هذا الحكم يتجه تفكيرنا إلى **الأسطورة بوصفها سلوكًا إنسانيًا**، وفي الوقت ذاته، **عنصراً من حضارة الشعب**، أي ننظر إليها مثلما كانت في المجتمعات التقليدية التراثيّة. في الحقيقة، **إن الأسطورة، على صعيد التجربة الفردية، لم، تتوارَ، بتمامها. إنها تعلن عن حضورها من خلال الأحلام، والتخيّلات، ومن خلال الحنين والرغبات غير المرتوية**. ثم إن الإنتاج الأدبي، بكمّه الهائل، جعلنا نألف العثور على الميثولوجيا -الكبيرة والصغيرة- في الفعاليّة اللاشعورية ونصف الشعورية، عند الفرد.

لكن يهمنا، بشكل خاص، أن نعرف ما هي الموضوعات التي احتلت، في المجتمع الحديث **المكانة المركزيّة** التي شغلتها الأسطورة في المجتمعات السلفيّة التقليديّة. بعبارة أخرى، ومع اعترافنا بأن الموضوعات الاسطورية الكبرى تواصل فعلها في المناطق العائمة من النفس، يمكن أن نطرح التساؤل التالي:

هل الأسطورة، باعتبارها نموذجًا مثاليًا للسلوك البشري، ما زالت باقية، في زماننا، بصيغة متدنّية، قليلاً أو كثيراً؟ للإجابة على ذلك التساؤل نقول:

يبدو أن الأسطورة، شأنها شأن الرموز التي تطلقها، لا تختفي أبدًا من مجال الفعاليّةالنفسيّة، إنما تُبدّل، فقط من ملامحها، وتعمل على تمويه وظائفها. ولعل من المفيد متابعة التحرّي والبحث، ومواصلةالكشف عن التمويه الذي يلحق بالأساطيرعلى **الصعيد الاجتماعي**.

هاكم مثالاً على ذلك: من الواضح **أن بعض الأعياد**، في العالم الحديث، الدنيوية، البعيدة عن أجواء القداسة، **ما زالت تحتفظ بالبنية وبالوظيفة الأسطورية**. نشير في هذا السياق إلى المسرّات التي تملأ القلوب عند قدوم **رأس السنة**، أو الأفراح التي تعقب **ولادة طفل**، **أو عند بناء بيت**، أو حتى عند الإقامة في

منزل جديد. **وكلها تكشف عن الحاجة إلى بداية مطلقة** يحس بها المرء إحساساً غامضاً، وإلى أن يبدأ حياة جديدة[1] أي إلى أن ينبعث انبعاثاً شاملاً.

وأيّة كانت المدة الفاصلة بين تلك المسرّات وبين نموذجها الأسطوري القديم -وهذا يعود بنا إلى أسطورة التكرار الدوري للخلق- فلا يراودنا الشك في أن الإنسان ما برح يشعر بالحاجة إلى **استرجاع راهنيّة تلك المسلسلات القديمة**، بصورة دوريّة، ولو فقدتْ الكثير من قداستها. وليس لنا أن نقيس إلى أيّة درجة ما زال الإنسان الحديث واعياً للمضامين الميثولوجيّة الكامنة في تلك المسرّات. إنّما هنالك أمر واحد يلفت الانتباه نعبّر عنه بالقول:

إن لمثل تلك المسرّات صدى غامض، ولكنّه عميق في كيانه كلّه، بقي حتى هذه الأيّام. إنّه مجرد مثال نسوقه، وبإمكانه أن يلقي الأضواء على وضع يبدو عاماً وشاملاً. ندل عليه بقولنا: **ثمّة موضوعات أسطوريّة باقية إلى أيّامنا**، تفعل فعلها في المجتمعات الحديثة، إنّما لا يمكن التعرّف عليها بسهولة ويسر، بسبب خضوعها إلى عمليّات علْمَنَة مديدة. ونحن على علم بهذه الحاله منذ زمن بعيد. هكذا **تتحدّد المجتمعات الحديثة، بالصفة الحديثة لكونها قطعت أشواطاً بعيدة في مجال انتزاع القداسة عن الحياة وعن الكون**. وإنّما يتم التعبير عن **الجدّة** في العالم الحديث من خلال التقدير الذي تمنحه، على المستوى الدنيوي، إلى القيم المقدّسة القديمة.

يهمّنا أن نعلم إن كان كل ما يبقى في العالم الحديث، «من روحاني» يظهر فقط، بشكل ملامح عامة، وبشكل قيم يعاد تفسيرها على المستوى الدنيوي. وإذا ما تأكدت هذه الحالة في كل مكان، يكون علينا أن نقبل بأن العالم الحديث يعارض، بصورة جذريّة، كل الأشكال التاريخيّة التي سبقته. غير أن مجرّد حضور المسيحية واستمرارها يستبعد هذه الفرضية. ذلك أن **المسيحية لا تقبل**، بأي حال، **الأفق المنزوع القداسة للكون وللحياة**، وهو الأفق المميّز لكل ثقافة حديثة.

---

(١) يبدأ حياة جديدة: ترجمة العبارة اللاتينية: **incipit Vita Nova**.

المسألة ليست بسيطة، إذ ليس بمقدورنا تجنّب الحديث عن المسيحيّة والتغاضي عن دورها ما دام العالم الغربي يعلن في أيّامنا، أنه مسيحي في غالبيته. لكن لن ألحّ على ما عُرف في الماضي بـ«العناصر الأسطوريّة» في المسيحيّة. ومهما يكن من أمر تلك العناصر، فقد اصطبغت بالصبغة المسيحيّة منذ أمد طويل. وعلى أية حال ينبغي أن يُنظر إلى منزلة المسيحيّة من خلال منظور آخر. ولا يخفى أن أصواتاً ترتفع من وقت لآخر، زاعمة أن العالم الحديث لم يعد، قط، أو ليس، في زماننا، مسيحيّاً. بالنسبة لموضوع بحثنا ليس لنا أن نشغل البال مع الذين يرون ضرورة «انتزاع الأسطوريّة» من المسيحيّة ليردّوا لها ماهيتها الحقيقيّة.

يذهب بعضهم مذهباً مغايراً. يعتقد كارل يونغ، على سبيل المثال، إن أزمة العالم الحديث تعود، في جانب منها، إلى أن الإنسان الغربي لا يحيا، بكل كيانه، «الرموز و الأساطير» المسيحيّة. لقد تحولت إلى مجرد مفردات وأفعال خالية من الحياة، وبدتْ في قوالب جامدة، سطحيّة لا تمسّ الباطن، ولا تقدّم، بالتالي، أيّة فائدة لحياة النفس العميقة.

أمّا نحن فنرى أن نطرح المشكلة بطريقة أخرى. نتساءل: في مجتمعات حديثة منزوعة القداسة، ومصبوغة بالصبغة العلمانيّة، تُرى إلى أية درجة تواصل المسيحيّة العيش في أفق روحي يضاهي الأفق السائد في مجتمعات الأزمنة القديمة التي حكمتها الأسطورة؟

لنقل، على الفور، أن ليس على المسيحيّة أن تخشى مثل تلك المقارنة، لأن لها **خصوصية** أكيدة لا يرقى إليها الشك، تعود إلى **الإيمان** باعتباره مقولة من مقولات التجربة الدينيّة، وإلى القيمة التي تمنحها إلى **التاريخ**. إذ أيّة ديانة أخرى قبل المسيحية، خارج نطاق اليهوديّة، لم تمنح قيمة إلى التاريخ، بوصفه تجلّياً مباشراً، لا يقبل الإعادة، من تجلّيات الله في العالم، ولم تعرف الإيمان، باعتباره الوسيلة الوحيدة للخلاص، بالمعنى الذي أرسى دعائمه إبراهيم.

وبالتالي فإن الهجوم العنيف الذي شنّته المسيحيّة ضد العالم الديني الوثني، بات قديمًا وباطلاً، من الوجهة التاريخيّة، لأنه يتسم بطابع العصر الذي تمّ فيه. ولم تعد المسيحيّة تجازف في التدخّل في ديانة أخرى أو مع أيّة اتجاهات لاهوتية. ومع إطلاق هذا الحكم، ومع الأخذ بالاعتبار الاكتشاف الحديث تماماً ومؤداه: ان الأسطورة تمثّل نمطاً من أنماط هذا الوجود، فلا نجانب الصواب إذا قلنا: إن المسيحية، **لكونها ديانة**، ترتّب عليها أن تحتفظ، ضمن حدود دنيا، بسلوك أسطوري. ونشير في هذا المقام، إلى **الزمان الليثورجي**[1]، أي إلى رفض الزمان الدنيوي، والعمل على الالتحاق **بالزمان الكبير**، **ذلك الزمان القديم لبدايات المسيحيّة**.

بالنسبة للمسيحي، يسوع المسيح ليس شخصيّة أسطورية، إنمّا، على العكس، هو شخصيةتاريخيّة. إن عظمته بالذات، تجد سندها في تلك التاريخيّة المطلقة. ذلك أن المسيح لم يصرْ إنساناً وحسب: «إنساناً بالعموم». لكنه **ارتضى الشرط التاريخي** للشعب الذي اختار أن يولد في أحضانه. ولم يرَ ضرورة اللجوء إلى أعجوبة من أجل أن ينتزع نفسه من تلك التاريخيّة، على الرغم من اجتراحه عجائب عديدة، من أجل تعديل «الشرط التاريخي» للآخرين، عندما شفى الأبرص وعمل على قيامة اليعازر من الموت...

مع ذلك، فإن التجربة الدينيّة عند المسيحي تستند إلى **تقليد** المسيح، بوصفه **نموذجاً يحتذى**، وإلى الاهتداء بنهجه في الحياة، واستعادة موته وانبعاثه، بصورة طقسية، من خلال العبادات والشعائر. إنها تقوم على **معاصرة المسيح** وعلى مواكبة الأعمال التي أتاها **في ذلك الزمان** L'illud Tempus، الزمان الذي يبدأ مع الولادة في بيت لحم، وينتهي بالصعود إلى السماء.

---

(١) **الليثورجيا**: من أصل يوناني وتعني العمل العام. المقصود بها، في المسيحية، مجموعة القواعد العامة الناظمة للعبادات ولأداء الشعائر. يعني الزمان الليتورجي زمان الطقوس والعبادات (**المترجم**).

نحن نعلم أن **تقليد مثال يتجاوز حدود البشر**، واستعادة مسلسل ينطوي على قدوة ونموذج، وإجراء قطيعة مع الزمان الدنيوي الخالي من القداسة، بواسطة فتحة توصل إلى **الزمان الكبير**، إنّما **تؤلّف علامات أساسيّة**، لـ «**السلوك الأسطوري**» أي لسلوك إنسان الأزمنة الغابرة، الذي وجد في الأسطورة مصدر وجوده بالذات.

إن المرء يرى نفسه، دائماً، معاصراً للأسطورة، لمجرد أن يسمع تلاوة وقائعها، أو عند محاكاة أفعال قامت بها شخصيات أسطوريّة. وبهذا المعنى كان **كير كجارد**[1] يطلب إلى المسيحيّين الحقيقيين أن يكونوا معاصرين للسيد المسيح. لكن، حتى لو لم يكن المرء «مسيحياً حقيقيّاً» بالمعنى الذي يقصده كيركجارد، فإنه يكون معاصراً للمسيح، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك، لأن **الزمان الخاص بالعبادات** وبالتقوى الذي يحياه المؤمن أثناء أداء الشعائر والذي يمضيه أثناء إقامة الصلاة، ليس على الإطلاق، بالديمومة الدنيوية، إنّما هو زمان مقدّس إلى أبعد حدود القداسة، فيه تجسّد الإله وصار إنساناً. إنه «**ذلك الزمان**» الذي تتحدّث عنه الأناجيل.

إن المسيحي لا يشهد أثناء الخدمة الدينية، إحياءً لذكرى آلام المسيح، تماماً مثلما يشهد المرء إحياء لذكرى أي حَدَث تاريخي يُقام كل عام، في ١٤ تموز (يوليو) على سبيل المثال، أو في ١١ تشرين الثاني (نوفمبر). إنه لا يُحيي ذكرى حَدَث، بل **يعيد تفعيل سرّ ديني، ويمنحه الراهنيّة من جديد**. بالنسبة للمسيحي، يسوع يموت، وينبعث أمامه، في هذا المكان وفي هذه اللحظة[2]. إن المسيحي بوساطة سر آلام المسيح، أو القيامة من الأموات، **يُلغي الزمان الدنيوي ويلتحق في الزمان الأوّلي المقدّس**.

(١) كير كجارد Kierkegaard: فيلسوف ولاهوتي دانمركي وُلد عام ١٨١٣ وتوفي عام ١٨٥٥ جعل من القلق التجربةَ الأساسيَّة عند الإنسان (المترجم).

(٢) في هذا المكان وفي هذه اللحظة: ترجمة العبارة اللاتينية: Hic et Nunc (المترجم).

لا جدوى من الإلحاح على الفروق الأساسية التي تفصل المسيحي عن العالم الوثني القديم: وهي على درجة كبيرة من الوضوح لا تسمح بنشوب خلاف بشأنها. لكن يبقى علينا الحديث عن ماهية السلوك الذي أشرنا إليه.

إن **الزمان** بالنسبة للمسيحي، كما بالنسبة لإنسان المجتمعات القديمة، لاينطوي على تجانس. إنه يحتوي على انقطاعات تتم بصورة دوريّة، وتقسمه إلى **«ديمومة دنيوية»** لا تقبل التكرار وإلى **«زمان مقدس»** يقبل الإعادة إلى ما لا نهاية.

نفهم من هذا الكلام، انه يتكرر إلى ما لا نهاية، من دون أن يكفّ عن أن يكون ذاته. وعندما نؤكد أن المسيحيّة، وعلى خلاف الديانات القديمة، تعلن وتنتظر نهاية **الزمان**، فهذا الكلام يصح على «الديمومة الدنيويّة» أعني على **التاريخ**. ولكنه لا ينسحب على الزمان الذ ي يمضيه المؤمن في العبادات وأداء الشعائر، والذي بدأ مع تجسّد المسيح. **إن ذلك الزمان الذي تتحدّث عنه العقيدة المسيحية[1] لن يضمحل و لن يتلاشى مع نهاية التاريخ.**

هذه الملاحظات التي ألمحنا إليها تبيّن بأيّ معنى تواصل المسيحية في العالم الحديث متابعة «سلوك أسطوري». **وإذا ما أخذنا بالحسبان وظيفة الأسطورة وطبيعتها الحقيقية فلا يبدو أن المسيحية تجاوزت نمط العيش عند الإنسان القديم**، وليس بوسعها أن تفعل ذلك، وتنأى عن السلوكيّات القديمة. يبقى علينا أن نعلم من الذي احتل مكانة الأسطورة عند تلك الجماعة، من زماننا، التي لم تحتفظ من المسيحيّة إلا برسالتها الميّتة.

* * *

(١) L'illud tempus Christollogique: يستخدم ميرسيا إيلياد أحياناً في العبارة الواحدة مفردات لاتينية وفرنسية L'illud tempus في اللاتينية تعني «ذلك الزمان» و Christologie في الفرنسية تعني «العلم الذي يبحث في العقيدة المسيحية» (المترجم).

يبدو من غير المحتمل أن يقوى مجتمع على التحرر من الأسطورة تحرراً تاماً لأن **علامات أساسية للسلوك الأسطوري**، من مثل اعتماد نموذج ومثال، وتكرارهما، **تلازم في العمق كل شرط إنساني**. إضافة إلى سمات هامة أخرى نلمحها في سعي الإنسان إلى إجراء قطيعة مع الديمومة الدنيوية، وإلى الالتحاق بالزمان الأولي القديم. هكذا ليس من العسير أن نتعرّف على الوظيفة التي كانت تطّلع بها الأسطورة في مجتمعات الأزمنة القديمة، من خلال ما يسميّه الناس في أيامنا: التعليم، التربية وثقافة الإرشاد. هذا الكلام يصح، **لا لأن** الأساطير تمثل في الآن عينه، المعايير التي يتوجّب الحفاظ عليها، وجملة التقاليد المنحدرة من تراث الأجداد، **ولا لأن عملية نقل الأساطير** -وتأخذ في الغالب، طابعاً سرياً وتنسيبياً[1]- توازي ما يقوم به التعليم الرسمي، إلى حدٍ ما، في مجتمع حديث، **بل لأن** تماثل الوظائف الخاصة بالأسطورة مع العمليّة التعليمية يتأكّد، على وجه الخصوص، إذا أخذنا بعين الاعتبار أصل النماذج المثاليّة للسلوك التي تعرضها التربية في أوروبا المعاصرة.

في العهد القديم، لا وجود لفجوة بين علم الأساطير والتاريخ. لقد كانت الشخصيات التاريخية تسعى السعي الحثيث من أجل تقليد نماذجها الأولى القديمة، البادية في الآلهة والأبطال الأسطوريين. وبدورها، كانت حياة وأفعال تلك الشخصيات تتحوّل إلى مقاييس تصلح لأن ينسج البشر على منوالها.

---

(١) كلمة initiation الفرنسية والإنكليزية، تعني تلقّي العناصر الأولى لعلم أو لفن. وتدل أيضاً على دخول الفرد في عضوية جمعية أو تنظيم بعد الاطلاع على المعتقدات والأسرار. وهذا المعنى يقصده ميرسيا إيلياد لذلك ترجمناها بـ«التنسيب». راجع كتاب: «التنسيب والولادات الصوفية» صفحة ١٠ لميرسيا إيلياد - ترجمة حسيب كاسوحه - منشورات وزارة الثقافة (المترجم).

المؤرخ الروماني **تيت ليف**[1] قدّم مجموعة غنيّة من النماذج السلوكيةو دعا الشبيبة الرومانية إلى محاكاتها. وفيما بعد، كتب **بلوتارك**[2] **سيرة العظماء من الرجال، لتكون المثال والقدوة** لأبناء الأزمنة الآتية. ومن الجدير ذكره أن الفضائل الأخلاقية، و المدنيّة الماثلة في تلك الشخصيات المرموقة واصلت تقديم النموذج الفائق و الراقي، للتربية الأوروبيّة، لاسيّما بعد عصر النهضة. كذلك تابعت التربية الوطنيّة في أوروبا، حتى نهاية القرن التاسع عشر، العمل بهدي النماذج الأولى للسلوك العائدة إلى العهد القديم الكلاسيكي. وكان لتلك النماذج حضورها في ذلك الزمان القديم in illo Tempore. في تلك الحقبة الزمنيّة الحافلة بالإمتيازات، التي كانت تُعتبر، بالنسبة لأوروبا الآخذة بأسباب المعرفة والعلم، قمّة الثقافة اليونانيّة- اللاتينيّة.

لم نكن لتشغل البال، فيما مضى، بالبحث عن تماثل بين وظيفة الميثولوجيا وبين الدور الذي تقوم به التربية، لأننا كنا نهمل إحدى السمات المميّزة للأسطورة، التي ترتكز، وبكل تأكيد، على إيجاد نماذج مثالية لمجتمع بكامله. نحن نتعرف، في هذا البحث، على ميل، يمكن تسميته، بصورة عامة، بالميل الإنساني. أعني تحويل حياة إنسان إلى معيار ومقياس، **وتحويل شخصية تاريخيّة إلى نموذج أوّل**. وما نزال نلمح هذا الميل عند ممثلي العقلية الحديثة الأوسع شهرة.

---

(١) تيت ليف مؤرّخ روماني ولُد عام ٥٩ق.م. وتوفي عام ١٧ب.م. كتب تاريخ روما من البدايات حتى عام ٩ ب.م. كتاباته مشوّقة وتنبض بالحياة (المترجم).

(٢) بلوتارك مؤرّخ يوناني ولُد عام ٤٥م. وتوفي عام ١٢٥م. كان مربّياً للإمبراطور أدريان. له كتاب: «سيرة مشاهير الرجال عند اليونان والرومان» وكتاب في «الأخلاق». وكان كاهناً لمعبد أبولون في ديلف (المترجم).

لقد أصاب أندريه جيد(١) عندما أعلن أن غوته(٢) كان واعياً، تماماً، لرسالته التي تقضي اعتماد نهج في الحياة يتيح له أن يكون المثال والقدوة، في كل ما يأتي من عمل، و كان يسعى جاهداً إلى إيجاد ذلك المثال. وهو بدوره، إن لم يكن في حياته الخاصة مقلداً لحياة الآلهة والأبطال الأسطوريين، كان، على الأقل، يحاكي سلوكهم على وجه العموم. كتب بول فاليري(٣) عن غوته عام ١٩٣٢ قال: «إنه يمثل بالنسبة لنا، نحن البشر، إحدى أسمى المحاولات، لنصير شبيهين بالآلهة».

غير أن تقليد النموذج القديم لا يتم، فقط بوساطة ثقافة تعليمية تنتشر عن طريق المدارس. لقد خضع الإنسان المعاصر إلى تأثير ميثولوجيا واسعة الانتشار، تعرض عليه محاكاة عدد من النماذج السلوكيّة، المتّفقة مع تربية رسمية توقّفت عن أداء دورها منذ أمد طويل. إن الأبطال-أكانوا من عالم الخيال أم لم يكونوا- يمثلون تلك النماذج، ويلعبون دوراً بارزاً في إعداد المراهقين الأوروبيين. أنت تجدهم في شخصيّات روايات المغامرات، وفي أبطال الحروب، وفي مشاهير عالم السينما إلخ. ينتاب المرء شعور بأن هذه الميثولوجيا تزداد ثراء مع تقدّمه في العمر. ويكتشف، بصورة تدريجية، النماذج المثاليّة للسلوك االتي يؤلّفها الرواج الشعبي، بمؤثراته المثيرة المتواصلة. لقد توقّف النقّاد، في الغالب، عند النسخة الحديثة، وعند الصورة الجديدة لدون جوان، ولأبطال الحروب، وعند الأفذاذ في عالم السياسة،

---

(١) أندريه جيد: كاتب فرنسي شهير ولد عام ١٨٦٩ وتوفي عام ١٩٥١. كتاباته تشيد بالحرية والإخلاص والالتزام بالمبادئ. حاز على جائزة نوبل عام ١٩٤٧ (المترجم).

(٢) غوته: كاتب ألماني شهير ولد عام ١٧٤٩ وتوفي عام ١٨٣٢: صاحب كتاب فاوست الذي يتميّز بفصاحة اللغة ورشاقة الأسلوب وعمق الأفكار (المترجم).

(٣) بول فاليري: ولد عام ١٨٧١ وتوفي عام ١٩٤٥. كاتب فرنسي. ومن شعراء الرمزيّة. صاحب قصيدة «المقبرة البحريّة». كتب في اللغة والموسيقا والعلوم (المترجم).

وعند العاشق البائس وعند المريد من **المذهب الكلبي**(١)، ومن اتباع **المذهب العدَمي**(٢)، وعند الشاعر المتجهّم الكئيب، وعند شواهد أخرى عديدة.

لا شك أن كل تلك النماذج هي امتداد لميثولوجيا قديمة، ويدل التعامل معها في الزمن الراهن على سلوك ميثولوجي. ومن الملفت للانتباه أن محاكاة النماذج القديمة تكشف حالة من الاشمئزاز ومن النفور، عند الفرد، من تاريخه الخاص الهزيل، وتظهر ميلاً غامضاً إلى التعالي على **ظرفه التاريخي**، المحلّي، والإقليمي، من أجل أن يلتحق بـ **«زمان كبير»**، أيّاً كان ذلك الزمان، وليكن الزمان الأسطوري الذي ظهر فيه التجلّي الأول للوجود أو لما يفوق الوجود.

إن تحليلاً صحيحاً للميثولوجيا ذات الانتشار الواسع عند الإنسان الحديث يتطلب كتابة مجلّدات وأسفار، لأن الأساطير والصور الأسطورية ظهرت في كل مكان، عندما أخذت الشكل العلماني البعيد عن القداسة، وعندما تدنّت منزلتها العالية، وأصابها التمويه. وليس على المرء إلا أن يفتح عينيه حتى يتعرف عليها.

كنّا ألمحنا إلى البنية الميثولوجيّة **للأفراح والمسرّات** التي تشيع في **بداية السنة**، أو في **الأعياد** التي تعلن عن «بداية وعن نقطة انطلاق» عهد جديد، وما نزال نكتشف الحنين إلى **التجديد**. ثمة أمل يراود الإنسان بأن **يتجدّد العالم**، وبإمكانية بدء تاريخ جديد في عالم ينبعث وينهض إلى الوجود، أي في عالم يخلق خلقاً جديداً.

بوسعنا أن نضاعف بسهولة من الأمثلة والشواهد، حول هذا الموضوع. غير أن **أسطورة الفردوس المفقود**، تبقى، في أيامنا، ماثلة للأذهان، من خلال صور

---

(١) المذهب الكلبي: Le Cynisme: الكلمة الفرنسية مقتبسة من اليونانية وتعني الكلب. المذهب الكلبي يهاجم بشدّة وعنف المبادئ الأخلاقية والأعراف الاجتماعية (**المترجم**).

(٢) المذهب العدَمي: le nihilisme يؤدي، في نهاية الأمر، إلى إنكار كل أساس للقيم الأخلاقية، وكل معنى للوجود ويدعو إلى تحرير الفرد من كل سلطة (**المترجم**).

الجزيرة الفردوسية، ومن خلال مشاهد جنة عدن. وهي بقاع ذات امتياز: فيها تزول القوانين، وفيها يتوقّف جريان **الزمان**.

في هذا السياق، يسترعي انتباهنا الأمر التالي:

إنه، على وجه الخصوص، **بتحليل موقف الإنسان المعاصر حيال الزمان يكون بمقدورنا اكتشاف التمويه الذي طرأ على سلوكه الميثولوجي**. ينبغي أن لايغيب عن البال أن إحدى الوظائف الأساسية للأسطورة تقوم، بالتحديد، في تشكيل **فتحة** يلج منها المرء إلى **الزمان الكبير**، ويلتحق **بالزمان الأولي**، بصورة دوريّة. هذا الأمر يبدو في ميل الإنسان إلى التخلّي عن الزمان الراهن، وعمّا نسميّه بـ **«الظرف التاريخي»**.

إن أبناء بولينيزيا، الذين يندفعون في مغامرة بحرية مدهشة، إنّما يسعون السعي الحثيث من أجل إنكار «الجدة» في تلك الرحلة، وما تتميّز به من طرافة، وما تتيح من حريّة التصرّف، ومن البداهة. بالنسبة لهؤلاء البحّارة، الأمر يتعلّق برحلة قام بها بطل أسطوري، في ذلك الزمان القديم، لكي «يدل البشر على الطريق» ولكي يضرب مثالاً، ويبتكر قدوة لمن يأتي بعده. وأن يحيا المرء المغامرة الشخصية، باعتبارها استعادة لملحمة أسطوريّة، إنّما يوازي العيش مع الماضي وإخفاء ما هو **راهن**.

هذا الضيق الذي ينتاب المرء حيال الزمان التاريخي، و المصحوب برغبة غامضة في المشاركة بزمان مجيد، أولّي وكلّي، إنّما يدل، عند الإنسان في أيامنا، على محاولة يائسة، أحياناً، من أجل كسر تجانس الزمان، ومن أجل **«الخروج»** من الديمومة، والالتحاق بزمان يختلف بالكيف عن الزمان الذي يستنزف ذاته، فيما يُوجد للبشر «تاريخهم» الخاص.

إنه، في هذا المجال ، على وجه الخصوص، يدرك المرء، على نحو أفضل، ماآلت إليه وظيفة الأساطير في العالم الحديث. وبوسعنا القول إن الإنسان الحديث، بوسائل متعدّدة، ولكنها متماثلة، يسعى بدوره، إلى **الخروج من «تاريخه»**، ويبذل الجهد لكي يحيا إيقاعاً زمنيّاً يختلف، كيفاً، عن الزمان المألوف. وهو، إن يفعل، يستعيد مرة أخرى من دون أن يفطن، السلوك الأسطوري.

نحن نفهم هذا الكلام، بشكل أجود، إذا ما نظرنا، عن كثب، إلى النهجين الرئيسين اللذين يؤديان إلى **«الهروب والانفلات»**. وقد أوجدهما، البشر في هذه الأيام، من خلال العروض المسرحية والسينمائية، ومن خلال القراءة. لا نودّ الوقوف عند السوابق الأسطورية لمعظم العروض المسرحية والسينمائيّة. وحسبنا أيضاً أن نذكّر بالأصل الطقسي لفنون مصارعة الثيران، ولسبَق الخيول. وللمباريات الرياضيّة. كلّها تتفق في نقطة واحدة: إنها تجري في **«زمان مكثّف، مركّز»**، يتميّز بشدة عالية، هي منَ رواسب ومن مخلّفات زمان سحري-ديني قديم، أو هي بديلة عنه. بوسعنا القول إن **«الزمان المكثّف»** يؤلّف أيضاً البعد النوعي للمسرح وللسينما.

وحتى إذا لم تؤخذ بعين الاعتبار الأصول الطقسية والبنية الميثولوجية للمأساة في المسرح وفي الفيلم السينمائي، يبقى الأمر الهام التالي ونعبّر عنه بالقول: إن كلا من هذين الشكلين من المشاهد المسرحيّة والسينمائية يلجأ إلى **زمان آخر** مختلف عن الديمومة الدنيوية البعيدة عن أجواء القداسة، ويستخدم، في الآن عينه، **إيقاعاً زمنياً مكثّفاً ومنكسراً**، يخلّف خارج نطاق المداخلات الفنيّة الجماليّة، رنيناً عميقاً في وجدان المشاهد.

* * *

وفيما يتعلّق، بالقراءة، المسألةمختلفة، وذات خصوصيّة. الأمر يتناول، من جهة أولى، بنية الأساطير وأصلها في عالم الأدب. ومن جهة أخرى، الوظيفة الأسطورية التي تؤديّها القراءة، عند الذين يلتمسون فيها غذاء العقول. لقد جرى، لمرات عديدة، الحديث عن الأسطورة، وقصص الغرائب والعجائب، وعن الملحمة في الأدب الحديث. ونحن نعفي أنفسنا من الوقوف عندها. نشير، في هذا السياق إلى أن الأهوال والمشقّات التي يتوجّب على البطل التغلّب عليها، تلقى نموذجها في مغامرات أتاها البطل الأسطوري في قديم الزمان. وقد تطرّق الباحثون إلى الموضوعات الأسطورية الكامنة في **المياه الأوّلية**، وفي **الجزيرة الفردوسيّة**، وفي السعي إلى **الكرال المقدّس**، [1] وفي التنسيب إلى صنف الأبطال أو إلى جماعة التصوّف. وأمكن بيان كيفيّة هيمنة تلك الموضوعات، بصورة مستمرة، على الأدب الأوروبي الحديث. ومنذ مدة غير بعيدة حققّت السرّيالية انطلاقة مذهلة في تناول الموضوعات الأسطوريّة، والرموزالأوّلية.

وأمّا بخصوص الأدب الشعبي الفاعل في الجماهير فإن بنيته الأسطورية واضحة للعيان. ذلك أن كل رواية شعبيّة تعرض الصراع النموذجي بين الخير والشر، وبين البطل والمجرم : وهو التجسيد الحديث لإبليس. ونعثر أيضاً على موضوعات من الأدب الشعبي في روايات تتحدث عن الفتاة المضطهدة، وعن الحب الذي ينقذ العاشقين، وعن الراعية المجهولة التي تحمي المساكين إلخ. وحتى في الرواية البوليسيّة، كما أوضح بشكل جيد روجيه كيلوي (Roger gaillois) نلمح الموضوعات الأسطورية بوفرة.

هل لنا أن نذكّر إلى أي مدى يعاودُ الشعر الغنائي الأخذَ بالأسطورة، ويواصل تناول ملامحها؟ نرى أن كل شعر هو جهد يبذله الشاعر من أجل إعادة

---

(١) الكرال Le graal هو وعاء من الزمرّد يقال أن المسيح استعمله في العشاء السرّي (المترجم).

خلق اللغة. نقول بتعبير آخر، من أجل إزالة اللغة المألوفة ذات الاستعمال اليومي، ومن أجل إبداع لغة جديدة، شخصية وفردية، وهي، في نهاية الأمر، لغة سريّة. وبالإضافة إلى ذلك، إن الإبداع في الشعر شأن الإبداع في اللغة، يستلزم إلغاء الزمان، والتاريخ المركّز في اللغة، ويطمح إلى الالتحاق بوضع فردوسي أولي، حينما كان الإبداع يتم بصورة عفوية، وحينما لم يكن للماضي وجود، لأنه لم يكن للشعور بالزمان وجود، كذلك لم يكن وجود لذاكرة تتناول الديمومة الزمنية.

ويقال مثل هذا الكلام في أيّامنا. بالنسبة لشاعر كبير من الفحول، لا وجود للماضي. إن الشاعر يكتشف العالم كما لو كان شاهداً على خلق الكون وكما لو كان معاصراً لليوم الأول للخلق. من وجهة نظر معيّنة، يمكننا القول إن الشاعر الكبير يعيد صياغة العالم، لأنه يجدّ ليراه كما لو أن الزمان و التاريخ لم يكن لهما وجود. هذا القول يذكّر، بصورة مدهشة، بسلوك «البدائي» وبسلوك إنسان المجتمعات التقليدية القديمة.

لكن الوظيفة الميثولوجية للقراءة هي التي تهمنا، بشكل خاص، لأننا، فيها، نرى أنفسنا أمام ظاهرة نوعيّة تخص العالم الحديث وتجهلها سائر الحضارات الماضية. القراءة تحل محل، لا الأدب الشفهي النابض بالحياة وحسب، وما نزال نلمحه في التجمّعات الريفيّة الأوروبيّة، وإنّما، أيضاً، تشغل مكانة رواية الأساطير في مجتمعات الأزمنة الغابرة. القراءة، وربّما أيضاً أكثر من مشاهدة المسرح، تؤدي إلى انقطاع في الديمومة، وتفضي، في الآن عينه، إلى «خروج من الزمان». وسواء عمد المرء إلى «قتل» الوقت، بقراءة رواية بوليسية، أو ولج إلى عالم له زمان غريب، عالم تمثله أيّة روايّة يطالعها، فإن القراءة، في هذه الحالات، تعمل على إسقاط الإنسان الحديث، خارج ديمومته وتجعله يندمج في إيقاعات أخرى، ويحيا تواريخ أخرى. إلى ذلك، تؤلف القراءة «طريقة سهلة»، بمعنى أنها

تجعل من الممكن، بتكاليف محدودة، تعديل التجربة الزمنيّة. إنها، بالنسبة للإنسان الحديث، **التسلية** المتميّزة إلى أبعد الحدود، تتيح له أن يتوهم السيطرة على زمان يؤمن له انتزاع نفسه من صيرورة محتومة تفضي إلى الموت.

هذا الدفاع ضد **الزمان** الذي يوحي به كل سلوك ميثولوجي -وهو، في الواقع، ملازم في العمق للشرط البشري-إنّما نعثر عليه مموّهًا، عند الإنسان الحديث، خصوصاً، من خلال ما يمارس من **لهو** و من **تسلية**. في هذا المجال بالذات، نقيس الفارق الأساسي بين الثقافات الحديثة وبين سائر الحضارات السالفة. إن أيّ فعل مسؤول يتم في المجتمعات التقليدية السلَفية كان يستعيد نموذجًا أسطوريًا يتجاوز حدود البشر، وكان، بالتالي، يجري في زمان مقدّس. إن الأعمال، والمهن التي يزاولها الإنسان، والمشاركة في الحروب ومعاناة العشق والغرام كلها كانت تنطوي على قداسة. أن يحيا المرء من جديد ما عاشه الأبطال والآلهة في ذلك الزمان القديم إنّما يدل على إضفاء قداسة إلى الوجود الإنساني، تنضاف إلى قداسة الكون والحياة وتتكامل معها. كان بإمكان هذا الوجود الذي اكتسب القداسة، وانفتح على **«الزمان الكبير»** أن يغدو مضنياً وشاقّاً إلى أبعد الحدود. لكنه كان غني الدلالة لذلك أقبل عليه الإنسان بطيبة خاطر. وحسب هذا الاعتبار، لم يكن الإنسان مسحوقًا **بالزمان**.

إن السقوط الحقيقي في الزمان يبدأ مع انتزاع القداسة عن العمل. لقد حصل في المجتمعات الحديثة «دون سواها» شعور عند الإنسان بأنه سجين **المهنة** التي يزاولها. ولم يعد بإمكانه الإفلات من الزمان. كذلك لم يعد بمقدوره أن **«يقتل»** وقته أثناء ساعات العمل -أي حينما ينعم بهويّته الحقيقيّة- لذلك يسعى ما وسعه السعي إلى **«الخروج من الزمان»** في أوقات فراغه. من هنا، أيضًا، أتى العدد المذهل من التسليات التي ابتكرتها الحضارات الحديثة. بتعبير آخر، تمضي الأمور، أساساً، بصورة معكوسة عمّا كانت في المجتمعات التقليديّة القديمة، حيث لم يكن

للتسليات أي وجود ، على وجه التقريب ، لأن **«الخروج من الزمان»** كان يحصل من خلال كل عمل مسؤول . ولهذا السبب يتكشّف السلوك الميثولوجي ، عند الغالبية العظمى من الأفراد الذين لا يشاركون بتجربة دينيّة حقيقيّة ، من خلال **التسليات واللهو** ، إضافة إلى مجالات الفعالية اللاشعورية للنفس من مثل : الأحلام والرؤى ، والتخيّلات ، والحنين إلى الماضي . إن هذا الكلام يعني أن **«السقوط في الزمان»** يترافق مع انتزاع القداسة عن العمل ، -وما يستتبع من إدخال الآلية إلى الوجود . وإنه يفضي ، أيضاً ، إلى فقدان للحرية يكاد يكون مستتراً . ويبقى الهروب من ذلك السقوط ، الوحيد والممكن على الصعيد الجمعي ، ماثلاً في الجنوح إلى **التسلية** .

نرى أن هذه الملاحظات كافية لبحثنا . لا يمكننا القول إن العالم الحديث ألغى تماماً السلوك الأسطوري ، إنّما عكَس ، فقط ، مجال عمله ، إذ لم تعد الأسطورة مهيمنة على القطاعات الرئيسة من الحياة . لقد جرى كبتها ، في المناطق العائمة من النفس ، في الفعاليات الاجتماعية الثانوية ، أو حتى في الفعاليات المسؤولة .

صحيح أن السلوك الأسطوري يواصل فعله مستتراً ومموهّاً ، من خلال الدور الذي تؤديه التربية . لكن التربية تهم ، بالحصر تقريباً ، سن الطفولة والفتوة . بالإضافة إلى ذلك ، فإن وظيفة تقديم نماذج للسلوك يضطلع بها التعليم المدرسي هي في مرحلة الزوال ، لأن التربية الحديثة آخذة بتشجيع التلقائيّة والمبادهة . وكما مرّ معنا ، تقدّم الأسطورة ، خارج الحياة الدينيّة الحقيقية ، الدعم والمَدَد للتسليات واللهو ، على وجه الخصوص . وتظهر ، أحياناً ، على المستوى الجمعي ، بقوة هائلة ، تحت شكل الأسطورة السياسية(١) .

---

(١) الأسطورة السياسية : يشير ميرسيا إيلياد إلى «الاشتراكية الوطنية» التي أنشأها هتلر ، وتقضي العودة ، في أنماط السلوك ، إلى الجرمان القدماء (**المترجم**) .

وحسب المنظور ذاته نضيف أن فهم الأسطورة، سيُعدّ في يوم من الأيام، من بين أهم الاكتشافات في القرن العشرين.

لم يعد الانسان من بلاد الغرب سيّد العالم. يوجد أمامه، الآن، محاورون، لا مجرّد سكان ينتمون إلى البلاد النائية. ومن المناسب أن يعرف كيف يدير الحوار معهم. ولا بدّ له من الاعتراف بعدم وجود انقطاع بين العالم «البدائي» أو «المتخلّف» وبين سكان بلاد الغرب. لم يعد المرء يكتفي مثلما كان في مطلع القرن العشرين، باكتشاف الفن، والإعجاب به عند الزنوج، أو عند أبناء الجُزُر القابعين في المحيط. من الواجب إعادة اكتشاف الينابيع الروحيّة لتلك الفنون، في نفوسنا. وينبغي أن نكون على علم بما يبقى، في أيامنا، من «أسطوري» في حياة الإنسان الحديث، وبما يبقى، بالفعل، حاملاً لأوصاف الأسطورة، لأن السلوك المشبع بالمناخ الاسطوري، باعتباره معبّراً عن القلق حيال الزمان، يلازم، بدوره، في العمق، الشرط البشري.

* * *

الفصل الثاني
أسطورة المتوحّش الطيّب
أو
امتيازات الأصل

جزيرة في غاية الجمال:

منذ عهد بعيد، كتب الباحث الإيطالي في تراث الشعوب كوكييرا g. Cocchierra: «لقد جرى ابتكار **الإنسان المتوحّش** قبل أن يتم اكتشافه في الواقع». هذه العبارة، وهي موفّقة، لا تجانب الصواب. في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، تمّ ابتكار نموذج «**المتوحّش الطيّب**»، بما يتناسب مع اهتمامات الناس الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. كان الإيديولوجيون[١] والطوباويون[٢] معجبين أشد الإعجاب بمسلك «المتوحّشين»، وبتصرّفاتهم، خصوصاً في حياتهم العائلية والاجتماعية وفي موضوعات الملكية. كانوا

---

(١) الإيديولوجيا L`idéologie: من اليونانية كلمتان: idea تعني الفكرة. logos, العلم. الإيديولوجيا من الناحية اللغوية هي علم الأفكار. ويُقصد بها «مجموعة من المعتقدات والأفكار والمذاهب الموضوعة ضمن منهجية معيّنة بهدف التأثير على سلوك الأفراد والجماعات. (المترجم).

(٢) الطوباوية: الكلمة الفرنسية (utopie) مستمدة من الكلمتين اليونانيتين. (EV) تعني الجيد، المريح، الممتع، الظريف، المستحب (topos) معناها: المكان. الموضع، الموقع، (utopie) هي مجتمع مثالي ولكنه خيالي يتصوّره ويصفه مفكر من أمثال أفلاطون والفارابي وبيكون، وسان سيميون وفورييه Fourier. في الكلمة العربية (الطوباوية) حذفت الكلمة الأولى اليونانية (EV). (المترجم).

يحسدونهم على الحريّات التي ينعمون بها، وعلى طريقتهم في تقسيم العمل بالعدل والإنصاف، وعلى حياة الغبطة والبهجة ضمن أحضان الطبيعة. لكن ابتكار الإنسان «المتوحّش»، حسب الصورة المتّفقة مع أحاسيس الأوروبيين في القرن السابع عشر والثامن عشر، ومع الإيديولوجيا التي تعمر رؤوسهم، لم يكن إلا تقييماً جديداً، علمانياً في الأساس، لأسطورة تعود إلى الزمن الأقدم، أسطورة الفردوس الأرضي، وأسطورة المقيمين فيه خلال الأزمنة العجيبة التي سبقت التاريخ. وبدلاً من الحديث عن ابتكار «المتوحّش الطيّب» نرى أن نتناول في بحثنا، الذكرى التي اصطبغت بالصبغة الأسطورية، لصورته النموذجيّة.

لنذكر الأساسي في المسألة. قبل تشكيل ملف خاص عن علم أعراق لم يأخذ طريقه إلى الظهور، قرأ الناس أخبار الرحلات إلى بلدان حديثة الاكتشاف. واستمتعوا بها، لأنها خصوصاً، تكشف عن إنسانية سعيدة، ظلّت بمنأى عن مساوئ الحضارة وقدّمت نماذج عن مجتمعات طوباوية.

ابتداء من بيتروا مارتير وجان دي ليري إلى لافيتو، بذل الرحّالة والباحثون الجهد الحثيث من أجل إظهار ما لدى «المتوحّشين» من خصال حميدة ومن نبل ومن غبطة وسعادة. وفي كتبه عن العالم الجديد Orbe novo التي وضعها عام ١٥١١ وأكملها عام ١٥٣٠، يشير بيترو مارتير **إلى العصر الذهبي**، ويرفع من شأن الإيديولوجيا المسيحيّة المعنيّة بالله وبالفردوس الأرضي وذات الأصول الكلاسيكية[1]، يجري مقاربة بين حالة «المتوحّشين» وبين ملكوت السعادة التي

(١) كلمة كلاسيكك Classique تعني ما يعود إلى العهد اليوناني والروماني. والمقصود بالحقبة «الكلاسيكية» القرن السادس عشر والسابع عشر في أوروبا حيث كان الفنّانون يستلهمون من الفكر ومن الأدب اليوناني واللاتيني. (**المترجم**).

تغنّى بها فيرجيل[1] في ديوانه: مملكة ساتورنيا[2]. وفيما بعد، قارن الآباء اليسوعيون[3] بين «المتوحّشين» وبين قدماء اليونان ورأى عندهم الأب لافيتو عام ١٧٢٤، ملامح ماتزال حيّة، من العهد القديم.

وأمّا الأب لاس كازاس[4] فلم تراوده الشكوك بإمكانية تحقيق الطوباويات السائدة في القرن السادس عشر. وكل ما أتاه الآباء اليسوعيون هو نقل أفكار واستنتاجات لاس كازاس إلى الواقع، عندما أسّسوا دولتهم التيوقراطية[5] في الباراغواي.

هذه الشروح وهذه المواقف -وفي التغاضي عنها توجّه إلينا الملاحظات- لاتؤلّف كتلة من المعلومات خالية من المآخذ. لقد طرأ عليها تعديلات وأبدى الباحثون تحفُّظات عليها وأجروا التصويبات. وهذه المسألة صارت معروفة تماماً منذ ظهور دراسات قام بها ر. ألّيسي R.Allier وإي فويتير E.Fuetter و ر. كونّار R.gonnard وإن. فيرشيد N.H.Fairchid وك. كوكّيارا g.Cocchiaro حتى لكأن الوقوف عندها بات عديم الجدوى. مع ذلك لنُبقِ على الفكرة التالية ومؤدّاها:

---

(١) فيرجيل: شاعر روماني شهير عاش بين ٧٠-١٩ق.م. صاحب ملحمة الإنييد Enéide. (المترجم).

(٢) مملكة ساتورينا: ساتورن عند الرومان يوازي خرونوس إله الزمان عند اليونان، تقول الأسطورة ان جوبتير أبعد الإله ساتورن من السماء. عند ذلك قام ساتورن بتأسيس مدينة في منطقة لا تيوم بأواسط إيطاليا. تدعى ساتورينا. عاش فيها الناس عصراً ذهبيّاً رائعاً. (المترجم).

(٣) اليسوعيون: اليسوعية رهْبنة مسيحيّة أسسها عام ١٥٣٤ الراهب الإسباني القديس إينياس دي لويولا: يسترسل أتباعها في التأملات الروحية ويمارسون العمل التعليمي في دول عديدة. (المترجم).

(٤) لاس كازاس: راهب إسباني عاش بين ١٤٧٤ - ١٥٦٦ صار أسقفاً في المكسيك عام ١٥٤٤ وكان مدافعاً عن السكان الأصليين في المكسيك ضد الاضطهاد الإسباني (المترجم).

(٥) التيوقراطية: من اليونانية تعني: السلطة الإلهية (تيوس، كراتوس). هي نظام سياسي يعتبر السلطة كأنها صادرة مباشرة عن الله، يمارسها أشخاص يتولون الحكم، من أصحاب المنزلة الدينية الرفيعة. (المترجم).

إن هؤلاء «المتوحّشين» القاطنين في الأمريكيتين أو في المحيط الهندي كانوا بعيدين عن تمثيل «ثقافة بدائية»، وبعيدين عن أن يكونوا «بدون تاريخ»، وشعوباً تحيا حياة الطبيعة، كما يقول الألمان. ونحن نعلم الآن أن كل مجتمع يؤلف حضارة. لقد كانوا متحضرين بكل معنى الكَلمة، وأدركوا درجة عالية من الحضارة، خصوصاً بالمقارنة مع «بدائيين» آخرين من مثل الأسترالين الأصليين، وأبناء قبائل بيكمي(١) والفويجيين(٢).

بين هؤلاء «البدائيين» وبين السكان الأصليين في البرازيل أو أبناء قبيلة الهورون(٣) الذين أفاض الحديث عنهم الرحّالة وأصحاب الإيديولوجيّات، هنالك فجوة كبيرة توازي في حجمها الفجوة الفاصلة بين العصر الحجري القديم(٤) والعصر الحجري الحديث المتأخّر(٥) وحتى بينه وبين العصر الحجري النحاسي(٦). إن البدائيين الحقيقيين، «الأشد بدائيّة بين البدائيّين» جرى اكتشافهم والحديث عن

---

(١) البيكمي: شعوب تعيش حياة البداوة في الكونغو والغابون والكاميرون، وفي جمهورية إفريقيا الوسطى. تعتمد على الصيد وعلى قطف الثمار (المترجم).

(٢) الفويجيّون: مجموعة شعوب تعيش حياة البداوة. تقطن أقصى جنوب القارة الأمريكية، في أرخبيل ماجيلان أو أرض النار، وهي في طور الاختفاء، أو الاندماج مع شعوب أخرى. (المترجم).

(٣) الهورون: قبيلة كبيرة تعيش في كندا بين بحيرات الهورون وبحيرة أونتاريو. لها لغة خاصة بها. (المترجم).

(٤) العصر الحجري القديم Le Paléolithique: يؤلّف المرحلة الأولى من ما قبل التاريخ، الموصوف بظهور صناعة الأدوات الحجرية، يمتد عدة ملايين من السنين وينتهي حوالي الألف العاشر قبل الميلاد. (المترجم).

(٥) العصر الحجري الحديث néolithique تطورت فيه المجتمعات البشرية وتم تدجين الحيوان وبناء المساكن وصناعة الفخار وحياكة النسيج. (المترجم).

(٦) العصر الحجري النحاسي Le chacolithique ويعني في اليونانية: الحجر Lithos والنحاس Khalkos أي العصر الانتقالي من الحجري الحديث إلى عصر البرونز ويقع بين الألف الرابع والثالث ق.م. بدأ الإنسان فيه يستخدم النحاس والذهب إلى جانب الأدوات الحجرية. (المترجم).

أوصافهم، في زمن متأخر للغاية. لكن المعلومات التي نشرت عنهم -وقد جاءت مع بلوغ الوضعيّة الأوج- لم يكن لها مضاعفات على أسطورة الإنسان الطيّب المتوحّش.

إن ذلك «المتوحش» الذي قالوا بوجود علاقة بينه وبين النماذج السلوكية العائدة إلى العهد الكلاسيكي القديم، وحتى بينه وبين الوسط التوراتي، إنّما يؤلّف معلومة قديمة. لكن الصورة الأسطورية لإنسان على حالة الطبيعة، إنسان أبعد من التاريخ والحضارة، لم تُمحَ أبداً بكاملها. وقد ذابت خلال العصر الوسيط، في الفردوس الأرضي الذي كان المحرك لمغامرات العديد من الرحّالة. وإن ذكرى العصر الذهبي لازمتْ عقول أبناء العهد القديم منذ هزيود[٤] وحتى هوراس[٥] ورأت عند البرابرة[٦] نقاء حياة الأجداد الأشراف.

بوسعنا القول إن أسطورة المتوحّش الطيّب لم تفعل شيئاً آخر «غير» الحلول محل أسطورة العصر الذهبي ومتابعة العمل بها. وأعني بأسطورة العصر الذهبي: **كمال البدايات** La perfection des Commencements. وإذا أخذنا بما قاله الإيديولوجيون والطوباويون في عصر النهضة، فإن ذلك **العصر الذهبي توارى بفعل خطيئة من الحضارة**. إن حالة البراءة، والغبطة الروحيّة التي كانت للإنسان قبل السقوط، والتي تتحدّث عنها الأسطورة الفردوسية، تغدو، عند المتوحّش الطيب، حالة طهر ونقاء، وحالة حرية وغبطة ينعم بهما إنسان مثالي exemplaire،

---

(١) هيزيود: شاعر يوناني من القرن الثامن ق. م. يتحدث في قصائده عن الميثيولوجيا ويقدم الوعظ والإرشاد. (المترجم).

(٢) هوراس: شاعر روماني ولد عام ٦٥ ق. م. وتوفي عام ٨ ق. م. كان صديقاً لفيرجيل. اشتهر بالشعر الوطني والديني. وأشاد بمحاسن الحياة العائلية، له قصائد شهيرة تعرف بـ«الأناشيد». (المترجم).

(٣) البرابرة les Barbares من اليونانية **Barbaros** تعني **الغريب**. ويقصدون كل إنسان غير يوناني. ثم أطلق الرومان تسمية **البربري** على كل إنسان غير يوناني وغير روماني ويقصدون: الإنسان الجاهل الموصوف بالخشونة والقسوة. (المترجم).

يحيا في أحضان طبيعة ذات سخاء، تعطف على أبنائها. لكننا نتعرّف، بدون لأيٍ يذكر، من خلال تلك الصورة الدالة على الطبيعة الأوّلية، على ملامح من مشهد فردوسي.

ومن التفاصيل التي تلفت الانتباه للوهلة الأولى، نذكر أن المتوحّش الطيّب الذي نقل البّحارة أوصافه، وأشاد به الإيديولوجيّون، ينتمي، في الغالب، إلى مجتمع يسود فيه أكل لحم البشر le Cannibalisme. ولم يرَ الرّحالة في تصرّفاته لغزاً وأحجية. ومن الجدير بالذكر أن بيترو مارتير التقى آكلي لحم البشر في جزر الكاريبب، أوعلى ساحل فنزويلاّ. لكن ذلك الأمر لم يمنعه من الحديث عن العصر الذهبي عند تلك الأقوام. وخلال الرحلة الثانية التي قام بها إلى البرازيل هانس ستاد بين عامي ١٥٤٩ -١٥٥٥ وقع لمدة تسعة أشهر سجيناً عند أبناء قبيلة توبينالا. وكتب رواية عام ١٥٥٧ وصف فيها، بالإفاضة، عادتهم في أكل لحم البشر، وقدّم عنها رسوماً فريدة على الخشب. وهنالك مستكشف آخر يُدعى دابر، زيّن كتابه[١] برسوم عديدة تمثّل عمليّات إعداد الطعام عند آكلي لحم البشر في البرازيل. في عام ١٥٦٨ وضع جان وي ليري كتاباً عنوانه «حكاية رحلة إلى البرازيل»، قرأه مونتيني[٢] وعلّق عليه، وسجل ملاحظاته. قال «إن أكل إنسانٍ، وهو حي، أشدّ وحشيّة من أكله وهو ميّت».

---

(١) راجع كتاب دابر Q.Dapper:

Die unbekannte neue Welt. Amesterdam 1637

(٢) مونتيني Montaigne: كاتب فرنسي شهير وُلد عام ١٥٣٣ وتوفي عام ١٥٩٢. عبّر عن أفكاره في كتابه «المحاولات». تحدّث فيه عن عجز الإنسان عن العثور على الحقيقة وعن اكتشاف العدالة. تبيّن له أن الموضوعات الإنسانية موصوفة بالنسبيّة. ودعا إلى اعتماد الحكمة وإلى التسامح. (المترجم).

أمّا كار سيلازو دي لافيكا garcilaso de la Vega[1] فذهب أبعد من ذلك. وقد جعل من إمبراطورية قبائل الإنكاس incas[2] نموذجاً يحتذى لبناء الدولة المثاليّة. في رأيه، ينبغي أن يكون مالدى الإنكاس من طيب، ومن غبطة نموذجاً للسلوك في العالم الغربي. ويضيف: لا شك أن عادة أكل لحم البشر كانت معروفة في البيرو. وقد توقّف طويلاً عند ولع السكان الأصليين بهذه العادة. هذا التأكيد يصدر عن إنسان واسع الاطلاع. وتتحدث عن هذا الموضوع أيضاً، في البيرو وحوض الأمازون الأعلى، حوليّات علماء الأنتربولوجيا. ولم يكفّ الباحثون عن اكتشاف قبائل أخرى، في البيرو، تمارس أكل لحم البشر.

ولئن واصلت أسطورة «المتوحّش الطيّب» تأثيرها، بنجاح، في كل الطوباويات والإيديولوجيات الغربية، حتى أيّام جان جاك روسو[3] فإن لهذا الأمر دلالة هامة لأنه يبيّن أن اللاشعور عند الغربيين لم يتخلَّ عن حلم قديم بالعثور على أشخاص أقاموا، حتى هذه الأيام، في فردوس أرضي.

بالإمكان القول إن جميع الأعمال الأدبيّة التي تتناول موضوع «المتوحّشين» تؤلّف، بدون ريب، وثيقة نفيسة تساعد على معرفة الغربيين. إنها تكشف عن

(١) راجع كتاب: Garcilaso de la Vega الصادر عام ١٦٠٩:

Commentarios reales que tratan del origen de los incas

(٢) الإنكاس: قبائل كانت تقطن البيرو قبل وصول كريستوف كولومب. (المترجم).

(٣) جان جاك روسو: وُلد في جنيف عام ١٧١٢ وتوفي عام ١٧٧٨ من أشهر الكتّاب والمفكرين في القرن الثامن عشر. كتب في علم النفس والأخلاق والسياسة والتربية والموسيقا وعلم النبات. دعا إلى الإصلاح في التربية والمؤسسات الاجتماعية والتشريعيّة. من أهم كتبه: «العقد الاجتماعي» يضع فيه أسس الدولة العادلة. وكتاب «اميل» يعرض فيه آراءه التربوية. يعتبر روسو رائداً في كتابة السيرة الذاتية. له كتابان: «الاعترافات»، «أحلام المتنزه الوحيد». سار على منواله في كتابة السيرة الذاتية والخواطر الشخصية كل من: ستاندال، وجيرار دي نيرفال، وكير كجارد وتولستوي، وأندريه جيد وشارل دوبون. (المترجم).

حنينهم إلى الشرط الفردوسي، حنين يتأكّد من خلال مجموعة من الصُوَر، ومن أنماط السلوك تتحدّث عن الجُزُر، وعن مشاهد من الجنّة في المناطق المدارية، وعن الغبطة الناجمة عن العري، وعن جمال النساء من السكان الأصليين، وعن الحرية الجنسيّة. وثمة عبارات تتردّد عندهم، تشرح نظريّة لا ينتهي عرضها. ومنها قولهم:

«جزيرة في غاية الجمال... وأرض بأحسن تكوين»(١).

بوسعنا كتابة دراسة مثيرة للاهتمام عن صُوَر نموذجية تميط اللثام عن أقنعة لايحصى عددها، تخفي الحنين إلى الفردوس. غير أن أمراً يهم بحثنا، على نحو خاص، يتمثّل في القول:

إن أسطورة «المتوحّش الطيّب» هي إبداع من الذاكرة. نتساءل هل تعود إلى أصل يهودي - مسيحي أو هل ترتبط بذكريات غامضة ترجع إلى الحقبة الكلاسيكية (اليونانية - الرومانية)؟.

هذه المسألة لا تشغل البال. إن ما يهم هو أن يحتفظ عصر النهضة، كما القرون الوسطى، وكما العهد القديم، بذكرى زمن أسطوري كان فيه الإنسان طيّباً، وكاملاً وسعيداً، وأن يسود الاعتقاد بالعثور عند «المتوحّشين» الذين اكتشفهم الرحّالة على ممثّلين للمرحلة الأسطورية الأوليّة.

مع متابعة البحث لا يقف المرء لا مبالياً إذا طُرحت بعض الأسئلة:

تُرى ماذا يفكّر المتوحّشون بأنفسهم؟

كيف يحكمون على الحريّات التي يمارسونها، وعلى الغبطة التي ينعمون بها؟ مثل هذه الدراسة لم تخطر بالبال في زمن مونتيني ولافيتو. لكن علم الاعراق

---

(١) ترجمة العبارة الإسبانية: una isola my hermosa... Tierras formosisimas.

الحديث جعلها ممكنة. إذن لندع جانباً الميثولوجيات التي يعمل في إطارها الطوباويون والإيديولوجيون الغربيون لكي ننصرف إلى أساطير المتوحّشين الطيبين الذين جرى اكتشافهم حديثاً.

اهتمامات آكل لحم البشر

كان لدى المتوحّشين، بدورهم، شعور بأنهم فقدوا فردوساً أولياً. بوسعنا القول إن المتوحّشين اعتبروا أنفسهم، وعلى السواء، كالمسيحيين الغربيين، في حالة «سقوط» بالنسبة لوضع سابق، السعادةُ فيه تفوق الوصف. إن شرطهم الراهن لم يكن الشرط الأصلي، إنّما هو نتيجة لكارثة حلّت في الزمان الأوّل. قبل ذلك المصاب، كان الإنسان يتمتّع بعيش لا يخلو من شبَه مع عيش آدم قبل الخطيئة. لا شك أن أساطير الفردوس تتباين من ثقافة إلى أخرى. لكن بعض السمات تتكرر فيها بشدة بالغة.

في ذلك الزمان كان الإنسان خالداً لا يطاله الفناء. وكان بمقدوره لقاء الله وجهاً لوجه. كانت له السعادة والغبطة. لم يكن مضطراً للكدح من أجل تحصيل الغذاء. وكانت شجرة تكفل له القوت، أو أن أدوات زراعيّة كانت تعمل من تلقاء ذاتها، بالنيابة عن الإنسان وكأنها كائنات آلية.

ثمّة عناصر أخرى، لها أهميّتها في الأسطورة الفردوسية: منها اتصال السماء والأرض، وسلطة الإنسان على الحيوانات إلخ. ويمكن أن نعفي أنفسنا من تحليلها في هذا المقام. يجدر بنا في الوقت الحاضر أن نولي الاهتمام إلى الأمر التالي:

إن «المتوحّش الطيّب» الذي اكتشفه الرحّالة والإيديولوجيّون، من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر كان، بدوره، على علم بأسطورة المتوحّش الطيّب. في رأيه، هنالك متوحّش طيب قديم، هو جدّه الأسطوري الخاص، أقام

في نفس المكان، وعاش، حقيقةً، حياةً فردوسيةً. كانت له كل أسباب العيش البهيج، الرغيد، وكانت له كل الحريات، ولم يُطلَب منه القيام بأي جهد. غير أن ذلك الجد الطيّب الأولي، شأن الجد التوراتي عند الأوروبيّين، فقد فردوسه الأرضي. بالنسبة للمتوحّش الراهن، كانت حالة الكمال موجودة، عند جده الأسطوري في زمن البدايات. لكن هنالك فارق أساسي بينهما:

إنّ المتوحّش، الذي تم اكتشافه في القرون الماضية، كان يبذل الجهد حتى لاينسى ما جرى في ذلك الزمان القديم. كان عليه أن يتذكّر، بصورة دوريّة، الأحداث الهامّة التي دفعته إلى شرط الإنسان «الساقط». ونضيف، على الفور، إن الأهميّة التي أولاها المتوحّش الطيّب الراهن إلى تذكّر الأحداث الأسطورية بالدقة والوضوح لا تقتضي منه بأي حال، إضفاء قيمه إلى الذاكرة بحد ذاتها، لأن **البدايات** وحدها تشغل بال البدائي: وأعني ما جرى في الأصل. لكنه لم يكترث لما جرى له بالذّات من احداث أو لأحد ذويه منذ زمن قريب أو بعيد وليس له أن يتذكّرها.

ليس لنا أن نتوقّف عند هذا السلوك حيال الأحداث، وحيال الزمان. لكن ينبغي ان نعلم بوجود صنفين من الأحداث بالنسبة للبدائي، يندرجان في شكلين من الزمان، مختلفين بالكيف عن بعضهما البعض ولا يرجع الواحد فيهما إلى الآخر:

من جهة أولى، **هنالك الأحداث التي ندعوها أسطوريّة، وحصلت في البدء**. وقد تمخّضت عن نشوء الكون، وخلق الإنسان، وعن أساطير الأصل التي نقلتْ إلى الوجود المؤسّسات، والحضارات والثقافة.

ومن جهة أخرى «**هنالك الأحداث التي لا تعود إلى نموذج مثالي**» والتي تمضي، بكل بساطة، على مسرح الحياة، ولا تقدم أية فائدة. إن الإنسان يحيلها إلى عالم النسيان. ولنقل إنه «**يحرق ذكراها**».

وبوسعنا القول إن الأحداث الأسطورية الأكثر أهمية، كان يعاد تفعيلها، وكانت تُمنح لها الحاضرية بصورة دوريّة، وبالتالي كان المرء يحياها من جديد، ويكرّر رمزيّاً الخلق الكوني، والأفعال النموذجية التي أتتها الآلهة، تلك الأفعال المؤسِّسة للحضارة. كل ذلك كان يعبّر عن الحنين إلى الأصول، بل يمكننا، أيضاً، الحديث في بعض الحالات عن حنين إلى الفردوس الأولي.

لكننا نعثر على الحنين الحقيقي إلى الفردوس عند الروحانيّين والمتصوّفة، من المجتمعات البدائيّة. إنهم يستعيدون، في غضون استغراقهم في **الوجد**، الشرط الفردوسي الذي كان للأسلاف الأسطوريين قبل «السقوط».

هذه التجارب من مجال الوجد، لا تخلو من نتائج بالنسبة للجماعة بكامل أعضائها. ذلك **أن كل الإيديولوجيّات المعنيّة بالله وبالطبيعة، وبالجغرافيّات الروحانية** التي تهتم بموضوع السماء وبلاد الأموات، ونضيف، على وجه العموم، إن كل التصورّات المتعلّقة بالشأن الروحي، وكذا كل ما يتناول أصل الملاحم والشعر الغنائي ونقول أيضاً، وأصل الموسيقا إلى حدٍ ما: **إنما تنبع، مباشرة على وجه التقريب، تلك التجارب الوجدية، من النموذج الشاماني**[1].

ويمكن أن نخلص إلى القول إن الحنين إلى الفردوس، إضافة إلى الرغبة في **استعادة الشرط الفردوسي** الذي كان للأسلاف ولو لفسحة من الزمن محدودة جداً، **وفي حالة الوجد**، حصراً، إنّما، **كان لهما مضاعفات هائلة على الإبداعات الثقافيّة عند البدائيين.**

بالنسبة لعدد كبير من الشعوب، وخصوصاً بالنسبة لأقدم مزارعي الدرَنات، يأخذ التراث الخاص بأصل الشرط البشري، تعبيراً مأساويّاً بالغ الشدّة. وبحسب ما تروي الأساطير، **صار الإنسان على حالته الراهنة** - محكوماً بالفناء

(١) الشامان: ورد الحديث عن الشامان بالتفصيل في المقدّمة التي وضعها المترجم. **(المترجم)**.

ومنتمياً إلى جنس الذكر أو الأنثى، ومضطراً إلى الكدح من أجل كسب العيش - عقب **عملية قتل أولية** حصلت في ذلك الزمان القديم. **ثمة كائن إلهي**، وفي الغالب هنالك أنثى أو فتاة، وأحياناً طفل، أو رجل، جرى **تقديمه أضحية، من أجل أن تتمكن الدرنات، أو الأشجار المثمرة، من النمو على أشلاء جسده.**

في رأيهم هذه الأضحية الأولى، غيّرت، بصورة جذريّة، نمط الوجود في الحياة الإنسانية. ذلك أن تقديم الكائن الإلهي أضحيةً دشّن عهداً جديداً للبشر يقضي بضرورة تناول الطعام وبحتميّة الموت، وبممارسة النشاط الجنسي: وهو الوسيلة الوحيدة لاستمرار الحياة. لقد **تحوّل جسد الألوهة القتيلة إلى غذاء**. وأمّا روحها فهبطت تحت الأرض حيث أقامت مملكة الأموات.

لقد كرّس «جنسين» دراسة هامة عن هذا الصنف من الألوهة التي يدعوها **الديما**[1]. وبيّن بوضوح أن الإنسان بتناوله الغذاء وبالموت الذي ينتهي إليه، إنّما يشارك في حياة الديما. **إن الأساسي**، بالنسبة لتلك الشعوب من أوائل المزارعين، **يقوم على التذكير، بصورة دورية، بالحدث الأولي الذي أسس الشرط البشري الراهن**. وإن كل الحياة الدينية عند تلك الأقوام ما هي إلا مشاركة في ذكرى، أو استعادة لذكرى. وإن موضوع الذكرى الذي يعاد إلى الراهن **بوساطة الطقوس، أي بتجديد القتل الأولي**، رمزيّاً، إنّما يلعب دوراً حاسماً. لهذا ينبغي الحذر من نسيان ما جرى في ذلك الزمان القديم.

إذن الخطيئة الحقيقية تكمن في النسيان. فالفتاة التي تمكث ثلاثة أيام في خيمة عاتمة، عقب أول دورة شهرية، ومن دون كلام، إنّما تسلك هذا السبيل لأن الفتاة الأسطوريّة القتيلة تحولت إلى قمر، ومكثت ثلاثة أيام في الظُّلُمات. وإذا

---

(١) راجع بحث «هانويل والديما» من صفحة ١٢٨ - ١٣٣ في كتاب: ملامح من الأسطورة «الميرسيا إيلياد». ترجمة حسيب كاسوحة. من منشورات وزارة الثقافة بدمشق لعام ١٩٩٥.

خالفت الفتاة الحظر المفروض عليها وراحت تتكلم، فإنها ترتكب ذنباً بسبب نسيانها حدَثاً أولياً. وأمّا الذاكرة الشخصية، عند أوائل المزارعين، فلا تدخل في هذا الإطار. يهمّهم تذكّر الحدَث الأسطوري، الوحيد الجدير بالاهتمام، لأنه، وحده، الحدَث المبدع. إنّما يعود إلى الأسطورة الأوليّة أن تحفظ التاريخ الحقيقي، تاريخ الشرط البشري. ينبغي البحث فيه، وينبغي العثور على المبادئ وعلى المعايير لكل سلوك إنساني.

في تلك المرحلة من الثقافة نرى نزعة الأكل الطقسي للحم البشر. نقول في الخلاصة، نحن نلمح سلوك المتوحّش الطيّب المحكوم بالشرط الروحي. وبهذا الاعتبار، تعود الاهتمامات الكبرى عند إنسان يقتات بلحم البشر، إلى طبيعة ميتافيزيائية، وتتمثّل في عدم نسيان ما جرى في ذلك الزمان القديم. وقد أوضح هذه الفكرة، بشكل جيّد، كل من فولهارد وجانس. يقولان على سبيل المثال: عند ذبح الخنزير، وعند أكل لحمه، بمناسبة الأعياد والمهرجانات، وعند تناول بواكير محصول الدرَنَات، إنّما يقتات الإنسان بالجسد الإلهي(1). وقل الشيء ذاته عند تناول وجبات من لحم البشر. بذلك تكون الأضاحي من الخنازير ومن سائر الحيوان، وكذا يكون أكل لحم البشر، على علاقة رمزيّة مع محصول الدرَنَات أو جوز الهند. ويعود الفضل إلى فولهارد، في إظهار الدلالة الدينيّة الكامنة في أكل لحم البشر، وبذات الوقت، في تحديد المسؤولية التي يطّلع بها آكل لحم البشر. إن

---

(1) يشير ميرسيا إيلياد إلى أن النبات، حسب معتقدات قديمة، ينمو نتيجة لأضحية إلهية جرت في ذلك الزمان القديم، في البدايات. النبات بهذا الاعتبار ليس معطى من الطبيعة وإنّما تقدّمه الآلهة، ويدخل في طعام الإنسان والحيوان. وعندما يأكل الإنسان لحم الحيوان، إنما يقتات، بالألوهة وكذلك عندما يأكل الإنسان إنساناً آخر - تغذى بلحم الحيوان وبالنبات، إنما يقتات أيضاً بالألوهة، وبالتالي فإن تقديم الأضاحي من الحيوان والإنسان، تخليداً للأضحية الإلهية الأولية، كان مقبولاً من أجل تأمين نمو النبات. ومن الجدير ذكره أن سورية في الأزمنة القديمة، لم تعرف الأضحية البشرية، ولا أكل لحم البشر. (المترجم).

النبات الذي يدخل في طعام الإنسان ليس معطى من الطبيعة. إنما هو نتاج أضحية أولية. وقد جرى إيجاده في فجر الزمان من أجل غذاء الإنسان. وبالمقابل فإن تقديم الأضاحي الحيوانية والبشرية، وأكل لحم البشر، كان مقبولاً ومبرراً من أجل تأمين نمو النباتات.

بدون ريب، أجاد فولهارد في تأكيده على النقطة التالية:

إن آكل لحم البشر يضطلع بمسؤوليته في العالم. غير أن نزعة أكل لحم البشر لاتعبّر عن سلوك «طبيعي» عند الإنسان البدائي - ولا نلمحها على صعيد الثقافات الأقدم -إنّما تدل على سلوك ثقافي يستند إلى رؤية دينيّة للعالم. ولكي يكون بمقدور العالَمَ النباتي أن يدوم، يترتّب على الإنسان «أن يَقْتُلَ، وأن يُقتَلَ»[1] وفضلاً عن ذلك ينبغي أن يحيا حياته الجنسية - تقول أنشودة أثيوبيّة:

«إن كل أنثى لم تلد حتى الآن، ينبغي أن تضع مولوداً. وإن من لم يقدّم أضحية، حتى الآن، عليه أن يفعل». هذا الأسلوب في التعبير يعني أن الجنسين -الذكر والأنثى- محكومان بمواجهة قدرهما».

علينا أن نتذكّر دائماً، قبل إطلاق حكم على آكلي لحم البشر، أن كائنات إلهية، حسب اعتقادهم، أسّست ذلك الفعل، لكي يتاح إلى البشر الاطلاع بمسؤولية في الكون، ولتكون لهم إمكانية السهر على استمرارية الحياة. إذن الأمر يتعلّق بمسؤولية دينيّة.

إن آكلي لحم البشر، من قبيلة ديتاتو يؤكّدون ذلك الكلام بقولهم: «إن تراثنا هو دائماً حيّ فينا. حتى في حال عدم ممارسة الرقص فإننا نستعد لتكون لنا القدرة على الرقص». ذلك أن الرقص، بأشكاله المختلفة، يستهدف الإستعادة، الرمزيّة،

---

(١) «أن يَقتل الإنسان، وأن يُقتل» يعني، حسب الرأي السابق. اعتماد الأضحية البشرية لكي يستمر نمو النبات. (المترجم).

لكل الأحداث الأسطورية، واستعادة تقديم الأضحية الأولى، أيضاً، التي أعقبها أكل لحم البشر.

إن المتوحّش الطيّب، سواء أكان من آكلي لحم البشر، أم لم يكن -والذي أشاد بمزاياه الرحّالة و الطوباويّون والإيديولوجيّون الغربيّون- كان دائماً مشغول البال بـ«الأصول» وبالحَدَث البدئي الأولي الذي جعل منه كائناً «ساقطاً» يصير إلى الموت، كائناً منصرفاً إلى الشأن الجنسي وإلى الكد والكدح. وعندما توصّلنا إلى معرفة أجود «للبدائيين» استولت علينا الدهشة بسبب الاهتمام البالغ الذي يولونه إلى تذكّر **الأحداث الأسطورية**. لا شك أن هذه القيمة الفريدة الممنوحة إلى الذاكرة تستحق منا الفحص والتدقيق.

المتوحّش الطيّب والمريد من جماعة اليوغا والمحلّل النفسي

نترك جانباً التزام المجتمعات الموغلة في القِدَم، بتكرار تكوين الكون، رمزياً وبصورة دوريّة، وتقليد الأفعال الأولى المؤسِّسة للأعراف والتقاليد، ولأنماط السلوك. نذكّر بأن العودة إلى الوراء، تقبل تفسيرات عديدة. لكن ضرورة تذكّر ماجرى في القديم، في الأصل، هي التي تشدّ انتباهنا، على وجه الخصوص. ومن غير المجدي التوقّف عند التباين الذي نلمحه في القيم المعطاة إلى الأصول. وقد رأينا هذه الحالة عند عدد من الشعوب التي تحدّد موقعها في المراحل الأقدم من الثقافة. **إن الأصل يدلّ على الكارثة التي أدّت إلى «فقدان الفردوس» ويدلّ أيضاً على «السقوط» في التاريخ**. إنه يوازي بالنسبة لأوائل المزارعين، حلول الموت، وحيازة حياة جنسية. وتظهر تلك الموضوعات أيضاً من خلال الدورة الميثيولوجية للفردوس.

وفي جميع الأحوال يلعب تذكّر الحَدَث الأولي دوراً بالغ الأهمّية. من أجل إيضاح هذا الكلام نقول: إن ذلك التذكّر يُرجع إلى الراهن الحَدَث الأولي، دورياً وبصورة رمزية، ويعاد تفعيله من خلال الطقوس. على هذا النحو كان المرء يحيا

الحَدَث من جديد، ويحيله إلى الحاضر، ويصير بالتالي، معاصراً لذلك الزمان القديم، الزمان الأسطوري. «العودة إلى الوراء» تُفضي بالمرء ليكون شاهداً على حالة الامتلاء وليعيد الادماج مع حالة التمام الأولّية. وإنّما نقدّر على نحو أفضل، أهميّة «العودة إلى الوراء» عند انتقالنا من ممارسات طقسية جمعيّة إلى بعض تطبيقاتها الخاصة. ذلك أن أسطورة تكوين الكون، عند أبناءثقافات شديدة التباين، لا تُعاد إلى الراهن، ولا تستعيد فعاليتها بمناسبة قدوم السنة الجديدة وحسب، إنّما يكون لها حضور جديد ويرتد لها فعلها و زخمها، عند تنصيب ملك واعتلائه العرش، أو عند إعلان الحرب، أو من أجل إنقاذ محصول مهدّد بالقحط في عام أعجف، وأخيراً من أجل شفاء مريض.

وأمكن التدليل بأن عدداً كبيراً من الشعوب، بدءاً من أقدمها إلى أشدّها تطوراً في سلم الحضارة -من مثل أبناء بلاد الرافدين- تستخدم كوسيلة للعلاج من الأسقام، التلاوة الاحتفاليّة لأسطورة تكوين الكون. من الميسور أن نفهم لماذا يترتّب على المريض أن «يعود إلى الوراء»، إلى البداية. إنه يصير معاصراً للخلق. وبذلك يتاح له أن يحيا من جديد حالة العافية وحالةالتمام الأولّية. في هذا المقام، لا نكون بصدد إصلاح عضويّة أصابها الاهتراء ودبّ فيها الوهن، وإنّما نكون بصدد إعادة تشكيل تلك العضويّة. على هذا النحو، ينبغي أن يولد المريض ولادة جديدة، وأن يستعيد مجموع الطاقة، وكامل الإمكانيّةالتي يتصرّف بها كائن، لحظة ولادته.

هذه العودة إلى الوراء، تغدو ممكنة بتذكّرٍ يقوم به المريض نفسه. في سبيل ذلك، تتم تلاوة أسطورة تكوين الكون أمامه، ولفائدته. إن المريض، عند تذكره وقائع الأسطورة، ومشهد الأحداث التي تنطوي عليها، الواحدة تلو الأخرى، إنّما يحياها، رمزياً، ويجعل نفسه، بالنتيجة، معاصراً لها. بل نذهب إلى القول إن وظيفة الأسطورة ليست في المحافظة على ذكرى الحَدَث الأولّي، وإنّما بنقل

المريض وإسقاطه في المكان الذي تمّ فيه الحَدَث، عندما كان في مرحلة الإنجاز والتحقق، أعني في فجر الزمان، في البداية. هذه العودة إلى الوراء الحاصلة بفعل الذاكرة، أثناء التماس الشفاء، بطريقة السحر، تدعونا بصورة طبيعية، إلى توسيع آفاق بحثنا.

نتساءل لماذا لايسعنا مقارنة هذا السلوك القديم مع طرق الشفاء بالروحانيات، بل ومع الرؤية المعنيّةبخلاص الإنسان وبمصيره، ومع الفلسفات التي صاغتها حضارات تاريخيّة تفوق في تعقيدها، إلى حد بعيد، كل ما أشرنا إليه حتى الآن؟. إن تفكيرنا ليتّجه أولّ الأمر إلى بعض الطُرُق الأساسيّة المتّبعة عند جماعة اليوغا، والمستخدمة أيضاً عند البوذيين.

ونلفت الانتباه إلى أن المقارنات التي نقترحها لا تستتبع، حسب رأينا، الحط من شأن الفكر الهندي أو اليوناني، ولا إعلاء شأن فكر يخالف القديم. ذلك أن المعارف، أيّة كانت مرجعيّتها المباشرة، لا تتعارض مع معطيات الاكتشافات الحديثة، بل تبدو مترابطة معها، كذلك تدفع النتائج المتحققة في مجال، إلى خطوات جديدة في مجال قريب. أضف إلى ذلك أن المكانة التي يحتلها الزمان(١) والتاريخ في الفكر المعاصر، وكذلك اكتشافات علم نفس الأعماق، يمكن لها، كما نرى، أن توضح على نحو أفضل، بعض المواقف الروحيّة لإنسانية الأزمنة البعيدة.

بالنسبة للبوذي، كما وبالنسبة لعموم الأنظار الهندية، الوجود الإنساني محكوم بالألم، لكونه يتحقق في الزمان. نحن نمس، في هذا المقام، موضوعاً واسعاً للغاية، يصعب إيجازه في صفحات محدودة. وإذا ما توخّينا التبسيط يمكن

---

(١) يذكر ميرسيا إيلياد في الحاشية أن مشكلة الزمان والتاريخ، المثارة في الفلسفة الغربية تعود إلى مطلع القرن العشرين. ورحنا بعدها، نفهم بصورة أفضل، البنية الفلسفية عند الهنود، وسلوك سكان آسيا القدماء، وسلوك البدائيين. (المترجم).

القول إن الألم تأسس في العالم، بفعل الكارما[1] واستمر تأثيره إلى ما لا نهاية. أي أن الألم تشكّل بسبب عيش الإنسان في أحضان الزمان. إنه قانون الكارما الذي يفرض الانتقال من وجود إلى وجود، والارتحال عبر حيوات لا تعدّ ولا تحصى. أعني أن ثمة عودة أبدية إلى الوجود، وبالتالي، إلى الألم.

أن ينقذ الإنسان نفسه من قانون الكارما، وأن يميط اللثام عن حجاب المايا[2] إنّما يضاهي عملية «شفاء». إن البوذي هو «سيّد الأطباء». وإن رسالته تعلن «طبّاً جديداً». نذكّر، في هذا السياق، أن الفلسفات، وطُرُق التقشّف والتأمّل، وطُرُق التصوّف الهندية تتابع الهدف ذاته، المتمثّل في شفاء الإنسان من الألم المتأتّي من الوجودفي الزمان.

إن المرء بإحراقه حياته الآتية حتى آخر جُزيء، إنّما يلغي نهائيًّا الدورة الكرمية. وإن إحدى وسائل «حرق» بواقي الكارما تتألف من تقنية «العودة إلى الوراء» بهدف معرفة ما جرى في الحيوات السالفة. وتلك هي طريقة شائعة في عموم بلاد الهند، أكّدتها مصاحف اليوغا سوترا (الفصل الثالث-١٨)، وعرفها جميع الحكماء، وجميع الزهّاد المنصرفين إلى التأمّلات، والمعاصرين لبوذا. وقد مارسها، وأوصى بها بوذا ذاته.

الأمر يتعلّق بالانطلاق من لحظة محدّدة، اللحظة الأقرب إلى البرهة الحاضرة، واجتياز الزمان في الاتجاه المعاكس، من أجل إدراك «الأصل» و«البدء»

---

(١) الكارما Le Karma : كلمة سنسكريتية تدل على المبدأ الأساسي في الديانات الهندية ويقضي تصوّر الحياة الإنسانية وكأنها حلقة ضمن سلسلة من الحيوات المتعاقبة. بذلك تتحدّد حياة الإنسان بأفعال حياة سابقة. تدل الكارما على قانون السببية الشاملة. وقد أرجع إليها الفكر الهندي تعليل الأحداث التي تقع للفرد، وتقدم التبرير للشرط الإنساني الراهن. راجع كتاب: أسطورة العودة الأبدية لميرسيا إيلياد ترجمة حسيب كاسوحه صفحة ١٧٧ من منشورات وزارة الثقافة (المترجم).

(٢) المايا: كلمة سنسكريتية تعني الوهم. تُشكّل المايا عند الهنود، المظهر الوهمي الذي يخفي الواقع. (المترجم).

حينما شرع الوجود الأول «المتفجّر» في العالم، في إطلاق الزمان، **ومن أجل** الالتحاق بتلك **اللحظة حاملة المفارقات**، لحظة لم يوجد قبلها زمان، لأن لاشيء كان متجلّياً، من قبل.

نحن نفهم دلالة و هدف تلك التقنية : ومن أجل مزيد من الإيضاح نقول: إن من يصعد الزمان، في الاتجاه المعاكس، يتوجّب عليه، بالضرورة، **العثور على نقطة بداية، تلتقي، في نهاية الأمر، مع نشوء الكون**. وأن **يحيا المرء، من جديد، حيواته السابقة، يعني أن يفهمها أيضاً، وإلى حدما، أن «يحرق» الذنوب التي ارتكبها**، أي أن «**يحرق** » جملة الأفعال المفروضة تحت تأثير الجهالة المتراكمة -من وجود إلى وجود، ومن حياة إلى حياة ثانية-وتحت تأثير قانون **الكارما**.

لكن هنالك ما هو أكثر أهمّية: عندما نصعد الزمان، في الاتجاه المعاكس، نحن نبلغ بداية **الزمان**. ونلتحق بـ«**اللا زمان**»، بالحاضر الأبدي السابق للتجربة الزمنيّة التي أسّسها أول وجود بشري «**ساقط**».

بتعبير آخر، **إن المرء، بانطلاقه من برهة معينة في الديمومة الزمنيّة، يمكن أن يصل إلى حد استنفاد الديمومة، من خلال اجتيازها بالاتجاه المعاكس، فيصل، في النهاية، إلى اللازمان، إلى الأبديّة. إنه في ذلك الإجراء يتعالى على ا لشرط البشري، ويستعيد الحالة غير المشروطة التي سبقت «السقوط» والوقوع في دورة دولاب الحيوات المتعاقبة.**

ينبغي أن نتخلّى-وكذلك يجب أن نفعل- عن البحث في كل جوانب تقنيات اليوغا[1] لأن قصدنا يتناول، ببساطة، **بيان الخاصة العلاجيّة للذاكرة، كما فهمها الهندوسيون**، وكما فهموا، في النتيجة، وظيفتها الإنقاذية الخلاصيّة. **ذلك أن المعرفة الموصلة إلى الخلاص، في نظر الهنود، تستند إلى الذاكرة.**

---

(١) اليوغا لفظ سنسكريتي معناه الاتحاد. واليوغا هي رياضة جسمية وروحية يمارسها حكماء الهند من أجل الاتحاد بالروح الكونية. (المترجم).

كـــان انانـدا Ananda، وتلامــذة آخــرون لبــوذا، من بين الذين يتــذكّرون الولادات. وأمّا فاما ديفاVamadeva، مؤلّف نشيد شهير في الريج فيدا فكان يقول: «عندما وجدت نفسي في الرحم، عرفت جميع ولادات الآلهة» (ريج فيدا الفصل الرابع ٢٧). وكريشنا، من جهته، يقول «إنه كان على علم بجميع الحيوات» (باجا فادجينا الفصل الرابع-٥).

لقد ساد الاعتقاد، في الهند، **أن من لديه المعرفة الحقيقية هو إنسان يتذكّر البداية أيضاً**. بتعبير أدق، إنه يصير معاصراً لنشوء الكون، **الذي بدأ مع تجلّي الوجود والزمان، للمرة الأولى**. ونضيف، في هذا السياق، ان الشفاء النهائي من الألم الذي يسببّه الوجود، إنّما يحصل بالسير في الاتجاه المعاكس، والارتداد حتى بلوغ الزمان القديم البدئي. وهذا الإجراء يستلزم إلغاء الزمان الدنيوي، الخالي من القداسة.

نحن نعلم إلى أيّة درجة تقترب مثل تلك الفلسفة المعنّية بالخلاص، من أساليب العلاج السائدة في الأزمنة القديمة، والتي كانت تستهدف، بدورها، إرجاع المريض، بصورة طقسيّة، إلى لحظة التكوين.

في هذا المقام، نرى أن نلفت الانتباه إلى عدم الخلط بين هذين الصنفين من الوقائع:

هنالك، من جهة أولى، سلوك إنسان من الأزمنة العتيقة، ومن جهة ثانية هنالك فلسفة تقول بها البوذيّة.

أما الإنسان من المجتمعات الموغلة في القدم فكان يبغي الارتداد، والعودة عبر الزمن الماضي، حتى يلامس بداية العالم، عودة تتيح له الاندماج من جديد، في حالة الامتلاء، وحالة التمام البدئيّة، واستعادة مخزون الطاقة التي يمتلكها طفل وليد، كاملةً غير منقوصة.

ولكن البوذي، مثَله مثَل معظم المريدين من جماعة اليوغا، لم يشغل البال بـ«الأصول». ويرى من غير المجدي البحث عن الأسباب الأولى. وإنّما يكتفي ببذل الجهد من أجل إبطال النتائج التي تصيب كل فرد والمتأتية من الأسباب الأولى.

غير أن كسر دورة الارتحال عبر الحيوات يحتل أهميّة خاصة عند البوذيين. وإن إحدى الوسائل المتّبعة لهذا الغرض، تقوم في سلوك طريق معاكسة، تغدو ميسورة بتذكّر حيوات سابقة، وبالعودة إلى لحظة البدء، اللحظة التي أتى فيها الكون إلى الوجود.

أمام هذا الموقف نخلص إلى نتيجة مؤدّاها أن ثمة طريقتين، في الشفاء، تعادل الواحدة منهما الثانية، وقد ألمحنا إليهما:

١-شفاء المريض بتلاوة أسطورة تكوين الكون أمامه من أجل أن يحيا حالة العافية الأولى.

٢-الخلاص من الألم، في البوذية بالعودة إلى البداية والتعالي على الشرط البشري.

ويبدو لنا فيهما أن حل مشكلة الوجود تغدو ممكنة بتذكّر الفعل الأوّلي، وتذكّر ما جرى في البدء.

هنالك مقاربة أخرى، مع هاتين الطريقتين، ترجع إلى تذكّر السوابق عند إفلاطون وفيثاغورس. في هذا السياق، نحن لا نرغب في تحليل المذهب الإفلاطوني[1]، وفي البحث عن أصوله الفيثاغوريّة[2] المحتملة، إنّما نذكر، بصورة

---

(١) إفلاطون: فيلسوف يوناني شهير ولد عام ٤٢٧ وتوفي عام ٣٤٨ ق. م. تتلمذ على سقراط وكتب العديد من الحوارات الفلسفية. تحدّث عن أهميّة النماذج العقلية الأولى، وتصوّر تنظيماً للمجتمع يحتل فيه الفلاسفة منزلة مرموقة. (المترجم).

(٢) فيثاغورس (٥٧٢-٤٩٧ق. م). قال بوجود دورات كونيّة وبعودة الأشياء في آجال طويلة، واعتقد بالتناسخ. كان يدعي أنه متجسّد للمرّة الخامسة وأنه يتذكّر حيواته السابقة. (المترجم).

عابرة ، إلى أيّة درجة أمكن لسلوك قديم للغاية ، أن يحظى بالاعتبار وأن ينال التقدير من الوجهة الفلسفيّة

صحيح أننا لا نعلم إلا النزر اليسير عن **فيثاغورس** . لكن من الأكيد أنه يقول بانتقال النفس من جسد لآخر . وكانت تُنسب له ذاكرة خارقة . يقال أنه كان **يتذكّر ما جرى له في حيواته السابقة** . وقدوصفه أمبيدوكل[1] قال : «إنه رجل يحمل العلم العجيب» لأنه «حينما يستلقي ويمدّ قامته ، مستجمعاً قوّة فكره بتمامها ، كان يرى بسهولة ، ما جرى له ، خلال حيواته السالفة» .

ويؤكّدالتراث اليوناني على أهميّة تدريب الذاكرة عند الجمعيات الفلسفية المنتمية إلى فيثاغورس . كذلك تلعب الذاكرة دوراً بالغ الأهمية عند **البوذيين** وعند المريدين من **جماعة اليوغا** . لكنهم ليسوا الوحيدين الذين يزعمون القدرة على تذكّر حيواتهم السابقة . لقد عُرف الشامانيّون ، بدورهم ، بالامتياز ذاته .

هذه الحالة لا تدعو إلى الدهشة والاستغراب **لأن الشامانيين هم من ذلك النسَق من الرجال الذين يتذكّرون البدايات. كانوا ، من خلال الوجد والانخطاف ، يستعيدون ذلك الزمان الأوّلي ويندمجون في أجوائه** .

يجمع الباحثون ، في أيّامنا ، على إلحاق التذكّر في مذهب **افلاطون** ، بالتراث الذي خلّفه فيثاغورس . لكن أفلاطون لم يطرح مشكلة البحث عن الذكريات الشخصيّة في الحيوات السابقة . إنّما نلمح عنده نوعًا من **الذاكرة اللاشخصية متوارية عند كل فرد ، تضم جملة الذكريات العائدة إلى زمن كانت فيه النفس تتأمّل ، مباشرة ، عالم الأفكار والمُثل** . وليس هنالك أيّ جانب شخصي في تلك الذكريات . ولو حصل ، لكنّا أمام آلاف الأساليب التي تتيح فهم المثلّث . وهذا ،

---

(١) أمبيدوكل فيلسوف يوناني (٤٩٠-٤٣٥ق . م) يرى أن صيرورة العالم تخضع إلى نظام دوري متكرر تسود فيه المحبة والكراهية . (المترجم) .

بالطبع، محال. إن الإنسان، في رأي أفلاطون، لا يتذكّر إلا المُثُل. أما الفروق بين الأفراد فترجع، فقط، إلى نقصان في الذاكرة.

في الواقع، نحن نعثر على امتدادمدهش للفكر القديم، من خلال ذاكرة الحقائق اللاشخصية الواردة في مذهب أفلاطون. لكن تبقى الهوة الفاصلة بين أفلاطون والعالم البدائي واضحة كل الوضوح، حتى أننا نعفي أنفسنا من الوقوف عندها. ونرى أن ذلك التباعد، وذلك الانقطاع، لا يقتضيان طرح مشكلة.

مع المذهب الأفلاطوني المنادي بالمُثُل، يتناول الفكر الفلسفي اليوناني، من جديد، أسطورة قديمة للغاية، ويعيد إليها الاعتبار، إنها أسطورة لاقت رواجاً عالمياً تتحدث عن ذلك الزمان القديم، العجيب والمدهش. وتوجّب على الإنسان أن يتذكره من أجل إدراك الحقيقة، ومن أجل المشاركة في الوجود المطلق.

إن البدائي، من جهته، شأن أفلاطون في نظرية التذكّر، لا يولي أهميّةإلى الذكريات الشخصية. ولهذا فإن الأسطورة عند الإنسان القديم، وكذا التاريخ النموذجي الذي يقدّم معايير للسلوك، يشدّان، وحدهما الانتباه، دون سواهما.

بوسعنا أن نخلص إلى القول إن أفلاطون هو أقرب إلى الفكر السلفي الموغل في القدم، منه إلى فيثاغورس. لكن تبقى لفيثاغورس منزلته المرموقة. فهو —مع ذكرياته الشخصيةالتي تتناول عشراً، أو عشرين من الحيوات السابقة—يضع نفسه في مصاف «المختارين والصفوة»، على غرار بوذا، والشامانيين، والمريدين من جماعة اليوغا. وأمّا أفلاطون، فالمهم، عنده، بالتحديد، هو وجود النفس السابق للحياة الراهنة: وجودها في عالم المُثُل المعزول عن الزمان. وليست الحقيقة سوى تذكّر الحالة اللاشخصية.

ليس بوسعنا التغاضي عن البحث في الأهميّة التي تنالها «العودة إلى الوراء»، إلى الماضي، في فنون العلاج، في أيّامنا. لقد عرف التحليل النفسي، على وجه الخصوص، استخدام الذاكرة، وعوّل على تذكّر«الأحداث الأوّلية»

كوسيلة رئيسة للشفاء من الأسقام. لكن، في أفق الروحانيّة الحديثة، ومع الأخذ بعين الاعتبار التصورّ اليهودي والمسيحي للزمان التاريخي، غير القابل للإعادة، لايمكن لما هو «أوّلي» أن يكون إلا **الطفولة الأولى**. إنها البداية الفرديّة، الوحيدة والحقيقية.

حسب هذا المنظور، **يُدخل التحليل النفسي، الزمانَ التاريخي والفردي في فنون العلاج من المرض**. لم يعدْ المريض يتألّم، فقط، بسبب أحداث موضوعية تلازمه في الزمن الراهن، كما كانت الحال في العهد السابق لاكتشاف التحليل النفسي: كأن يصاب المرء بحادث طارئ أو أن ينتقل إليه الداء بفعل الجراثيم، أو بسبب خطيئة لحقته جريرتها من الآخرين، كما هو حاصل في الأمراض الوراثيّة، إنّما، إضافة إلى ذلك، يكابد من العذاب بسبب صدمة تلقّاها أثناء ديمومته الزمنية الخاصة، **وبفعل رجّة[1] انفعاليّة عنيفة ومباغتة** تعرّض لها في ذلك الزمان الأوّلي الذي عاشه، أعني في الطفولة. وإنها رجّة **باتت منسيّة**، أو بشكل أدق، لم تدرك مجال الوعي. **ويكون الشفاء، تحديداً، بـ«العودة إلى الوراء»**، إلى الماضي البعيد، وبالرجوع القهقرى من أجل تجديد حضور أزمة أصابت المرء في طفولته الأولى، **ومن أجل أن يحيا من جديد رجّة نفسية هزّت كيانه في أيّامه السالفة، ولكي يتاح له أن يدمجها في تيّار شعوره**. وبوسعنا التعبير، عن تلك العمليّة الإجرائية، بمفردات استخدمها الفكر البشري في الأزمنة البعيدة نقول: **يحصل الشفاء من الآفات في إعادة ابتداء الوجود، وبالتالي في تكرار الولادة**، وفي أن يجعل المرء نفسه، بالطقوس، يواكب زمان البداية. وليست البداية، في هذا السياق إلا محاكاة للبداية المتميّزة إلى أبعد الحدود: **وأعني تكوين الكون**.

---

(١) كلمة Traumatisme تعني أن حادثاً معيّناً له تأثير انفعالي شديد، يسبّب اضطراباً وبلبلة نفسية واسعة نتيجة عدم قدرة المرء على الاستجابة المباشرة بشكل ملائم. يستخدم المتعاملون مع علم نفس كلمة «صدمة» للدلالة عليها، ورأينا ترجمتها بـ«رجّة» انفعالية. (المترجم).

تجدر الإشارة إلى أن تكرار تكوين الكون، وبفضل التصورّ الدائري للزمان، لم يكن يشكّل أيّة صعوبة على مستوى فكر الإنسان القديم.

وأمّا بالنسبة للإنسان الحديث فكل تجربة شخصيّة تتناول البدايات، لايمكن أن تكون إلا تجربة الطفولة. عندما يصاب المرء بأزمة، وهو في سن الرشد يتوجّب عليه العودة إلى الطفولة، لكي يحيا من جديد -ولكي يواجه- الحَدَث الذي سبّب تلك الأزمة. لقد كان المشروع الذي حمله فرويد طموحًا وجريئًا، لأنه عمل على إدخال الزمان والتاريخ في صنف الوقائع التي تناولها الباحثون، قبله، من الخارج، من دون المساس بالصميم، تماماً مثلما تعامل عالم الطبيعيّات مع موضوع دراسته.

غير أن **اكتشافات فرويد خلّفت نتائج بعيدة المدى**. وبإيجاز الكلام نقول: حسب نظرية فرويد، يوجد، **بالنسبة للإنسان، عهدٌ أوّلي تقرّر فيه كل شيء**. ذلك العهد هو الطفولة الأولى. وتاريخ هذه الطفولة هو **نموذجي** بمعنى أنه يقدّم المثال لسائر مراحل الحياة.

واذا ما لجأنا، مرة أخرى، إلى استخدام مفردات الفكر القديم نقول: **إن فردوساً وُجد في قديم الزمان**، وهو، بالنسبة للتحليل النفسي، مرحلة ما قبل الولادة أو المرحلة التي تمتد حتى الفطام. **وأعقب ذلك الفردوس «قطيعة» و«كارثة» أعني: رجّة نفسيّة في الطفولة**. وأيّاً كان موقف الإنسان الراشد حيال تلك الأحداث الأوليّة، فلا نشك في أن لها دورها الفاعل في بناء وجوده.

إن الرغبة لتحدونا في متابعة المزيد من الشروح وفي إبداء الملاحظات. نَذكر، في هذا المقام، أن **كارل يونغ**[1] اكتشف **اللاشعور الجمعي**. وذهب إلى القول بأن ثمّة مجموعة من البنى النفسيّة العامة تسبق تكوين النفس الفرديّة،

---

(١) كارل غوستاف يونغ: اعتمدنا لفظ الكنية يونغ بدل جونغ Jung. هو عالم نفس سويسري شهير (١٨٧٥-١٩٦١). كان تلميذاً مقرباً من فرويد. لكنه كان أول من ابتعد عنه. وقد أوجد علم النفس التحليلي. وانتزع من ليبيدو فرويد خاصة الجنس واعتبره بمثابة شكل من الطاقة الحيويّة. ثم أدخل مفهوم اللاشعور الجمعي، وعلم نفس الأعماق. وبحث في علاقة اللاشعور بالنماذج الأولى القديمة. نالت مؤلفاته الاهتمام والاعتبار. (المترجم).

ولايمكن للمرء أن يذهل عنها، وأن ينساها لأن التجارب الفرديّة لم تعمل على تشكيلها.

إن عالم النماذج الأولى القديمة الذي يتصوّره يونغ هو شبيه بعالم المثُل عند أفلاطون. النماذج الأولى، عند يونغ، هي لاشخصيّة، ولا تشارك في الزمان التاريخي للفرد. إنّما لها زمان يخصّ الجنس البشري كله، بل يتناول الحياة العضوية أيضاً. بالتأكيد، تستحق هذه الأمور التفصيل والإيضاح والتعليق. لكن، بدءاً من الآن، بوسعنا عرض ملامح عامة لسلوك الإنسان، حيال الماضي الأسطوري، وحيال ما تمّ إنجازه في البدايات، وفي الأصل. **هناك «الفردوس» و«السقوط» أو الانقلاب المفضي إلى كارثة في النظام الوجودي، والذي اقتضى الانتقال من حالة البراءة إلى السلوك العدواني، وحتى الوحشي، والذي جعل الإنسان محكوماً بالموت، ومنصرفًا إلى الجنس**، تماماً كما تُصوّره التقاليد البدائيّة. وهنالك أيضاً **القطيعة** الأوليّة القديمة الحاصلة في صميم الكائن البشري كما عبرّ عنها وكما أتى على وصفها الفكر الهندي: كلها عبارة عن صُوَر ورموز لأحداث أسطوريّة أسّست، لدى وقوعها، الشرط البشري.

وأيّة كانت الفروق بين هذه الصُوَر والصيغ، فهي تعني، في المحصّلة، الشيء ذاته، ومؤداه: **إن الأساسي يسبق الشرط البشري الراهن**، وإن الفعل الحاسم جرى قبل وجودنا، بل قبل وجود آبائنا. لقد كان ذلك الفعل من صنيع الجد الأسطوري. بل أكثر من ذلك، إن الإنسان ملزم بالعودة إلى الأفعال التي أتاها، ذلك السَلَف، وإلى التعامل معها أو إلى محاكاتها. بالاختصار، إنه يعمل على عدم نسيانها، أيّة كانت الطريق المختارة من أجل إجراء العودة إلى الأصل(١). وإن

---

(١) العودة إلى الأصل أو الارتداد إلى الأصل ترجمة العبارة اللاتينية: **Regressus ad origine**. (المترجم).

عدم نسيان الفعل الأساسي يعني، في النتيجة، إحالته إلى الراهن، وبذلك يُتاح للمرء أن يحياه من جديد. وفي هذا المنحى يتجه -كما مرّمعنا- المتوحّش الطيّب، في سلوكه وفي تصرفّاته.

لقد كان كريستوف كولومب، بدوره، يتألّم ويعاني من الحنين إلى الأصول: أقصد الحنين إلى الفردوس الأرضي. بحث عنه في كل مكان، ودار بخلده أنه عثر عليه أثناء رحلته الثالثة. كانت الجغرافيا الأسطورية تُشغل باله وكانت تحاصر هواجس الرجل الذي مهّد الطريق أمام عدد من الاكتشافات الجغرافيّة الحقيقية.

إن كريستوف كولمب، باعتباره المسيحي المؤمن، كان يشعر أنه معمول، أساساً، بتاريخ الأجداد. ولئن راودت مخيّلته، وحتى نهاية أيّامه، أن جزيرة هايتي هي أوفير التوراتية، فلأن العالم، في نظره، لا يمكن أن يكون غير العالم النموذجي الذي يتوجّب العمل بأحكامه، والذي نعثر على تاريخه، مسجّلاً في العهد القديم.

إن معرفة المرء ذاته المتكوّنة، بالأحداث الجارية في ذلك الزمان القديم ليست من خصوصيات الفكر البدائي أو التراث اليهودي والمسيحي. لقد تبيّن لنا أن مسيرة مماثلة يسلكها الفكر عند جماعة اليوغا، وعند أصحاب التحليل النفسي. يمكن أيضاً أن نذهب إلى أبعد من ذلك، باحثين عن التجديد الذي رفد الفكر السلَفي التقليدي[1] والذي يبيّن أن الأساسي يسبق الشرط البشري الراهن.

إنها، على وجه الخصوص، **النزعة التاريخية** التي حاولت الإتيان بالتجديد، بتسليمها أن الإنسان لم يعد معمولاً، فقط، من أصوله، وإنّما يتشكّل أيضاً بفعل تاريخه الخاص، وتاريخ البشرية بمجموعه.

---

(١) يقصد ميرسيا إيلياد فلسفة أفلاطون التي تقول بتذكر عالم الأفكار والمثل. (**المترجم**).

النزعة التاريخية هي التي تدخل الزمان، نهائياً، في المجال الدنيوي، العلماني، البعيد عن أجواء القداسة، مع رفضها التمييز بين الزمان الرائع العجيب الخاص بالأصول وبين الزمان الذي أتى بعده. ليس هناك أي امتياز يمنح البريق والتألّق لذلك الزمان القديم، زمان البدايات. بالنسبة للنزعة التاريخيّة، لا يوجد **«سقوط»** ولا **«قطيعة»** أوليّة حصلت في البدء. إنّما ثمة سلسلة لا متناهية من الأحداث **عملتْ**، بمجموعها، **الإنسان**، فصار على حالته الراهنة.

ليس من فارق **«نوعي »**بين الأحداث : كلها تستحق من المرء أن يتذكّرها المرة تلو الأخرى، وأن يعيد تقييمها، بصورة مستمرّة، اعتماداً على ذاكرةٍ تسجّل التاريخ. ونضيف أن لا وجود لأحداث أو لشخصيّات ذات امتياز : عند دراسة عهد الإسكندر الكبير، أو عند البحث في رسالة بوذا لا نكون أقرب إلى اللّه ممّا لو قمنا بدراسة تاريخ قرية متواضعة في مونتينيكرو Montenegro أو حياة أحد القرصان المنسيّين. أمام التاريخ كل الأحداث سواء، وتستحق الاهتمام ذاته.

هنالك تحوّل حاصل عند الغربيين، نلمحه من خلال النزعة التاريخيةالتي لاقت الرواج والانتشار. وليس بوسعنا أن نبقى بدون انفعال، أمام حالة الزهد المثير للإعجاب، التي فرضها الفكر الأوروبي على ذاته، وأمام تلك المهانة الشائنة التي ألحقها بنفسه، وكأنه أراد أن يكفّرعن ذنوب ارتكبها بالكبرياءو الغطرسة، لا تعد ولاتحصى.

* * *

الفصل الثالث
الرمزيّة الدينيّة وتقييم القلق

نحن نعتزم دراسة القلق، وتحديد مكانته في العالم الحديث من منظور تاريخ الأديان. قد يتراءى هذا العمل، لبعضهم، غريباً وشاذاً. ولو كان مألوفاً وطبيعياً لقيل، بدون تردد، إنه عمل عبثي ولا طائل تحته. ذلك أن القلق في العالم الحديث، بحسب ما يذهب نفرمن أبناء مجتمعنا، هو نتيجة لتوترات تاريخيّة، خاصة بزماننا، ومميّزة له، بالإمكان شرحها وتأويلها بالرجوع إلى الأزمات التي تضرب حضارتنا في العمق، ولا يعود إلى سبب آخر.

لهذا نتساءل: تُرى أيّة دلالة تتوافر لنا من مقارنة هذا الظرف التاريخي الذي هو ظرفنا، مع رمزيّات ومع إيديولوجيّات دينيّة توارتْ، وانتهى عهدها منذ زمن بعيد؟ في الواقع، هذا التساؤل لا يحمل من الحقيقة إلا نصفها، إذ لا وجود لأيّة حضارة مستقلّة كليّاً عن سواها، ولا صلة لها بحضارات سابقة. يقال إن الميثولوجيا اليونانية فقدتْ حضورها، وتراجع فعلها منذ ألفي عام. لكن تبيّن أنها لم تغب تماماً عندما جرى شرح إحدى الأنماط الأساسية للسلوك، استناداً إلى أسطورة أوديب(١).

(١) تقول الأسطورة اليونانية إن أوديب هو ابن لايوس Laios ملك طيبة ووالدته جاكوست. وقد حذّرته العرّافة بأن ابنه أوديب سيقتله وسيتزوّج والدته. عاش أوديب، مدّة، بعيداً عن أهله. وعلى الطريق، في إحدى رحلاته التقى رجلاً ووقع خلاف بينهما، فقتله، وكان ذلك الرجل والده لايوس. ثم تزوّج امرأة وكانت أمّه جاكوست، من دون ان يعلم، ورزُق منها ابنان وابنتان. وعندما اكتشفت الوالدة =

لقد جعلنا التحليل النفسي وعلم نفس الأعماق نألف إجراء مقارنات بين مواقف تاريخية لا تربط بينها صلة ظاهرة، مع أن التحقّق منها يبدو متعذراً، للوهلة الأولى. على سبيل المثال، جرت المقارنة بين الإيديولوجيا التي يحملها مؤمن بالمسيحيّة، وبين إيديولوجيا إنسان يأخذ بالطوطميّة.

نحن لسنا بصدد تفنيد الحجج الداعمة لمثل تلك المقارنات، ولا مناقشة المستندات التي تنهض عليها. حسبنا أن نتأكّد من أن بعض المدارس السيكولوجية لجأت إلى المقارنة بين نماذج من الحضارات، الأوسع اختلافًا، من أجل فهم أوضح لبنية النفس.

بالإمكان التعبير عن المبدأ الذي يحكم تلك الطريقة، بالقول:

للنفس الإنسانية تاريخ، وبالتالي، لا تتضح لنا أبعادها، تمامًا، ولا تتجلى ملامحها، من خلال دراسة وضعها الراهن وحسب، إنّما من الضروري أيضًا معرفة، تاريخها بمجمله، بل وما قبل تاريخها، من أجل فهم ما يسمى بالفعالية النفسية الراهنة. هذه الإشارة العابرة، إلى الطرائق المستعملة في علم نفس الأعماق، تبدو كافية لأننا لا ننوي متابعة النهج ذاته. عندما كنّا نردد أن بالإمكان تحديد موقع القلق، الذي تسبّبه الأزمنة الحديثة، من خلال منظور تاريخ الأديان، كان تفكيرنا يتجه إلى طريقة أخرى في المقارنة.

إليكم، بإيجاز، الأساس الذي تستند إليه:

= الأمر، قامت بشنق نفسها. أمّا أوديب فقد فقأ عينيه. أشار فرويد إلى أسطورة أوديب، مرات عديدة في أبحاثه. وألهمت تلك أسطورة، الكتّاب والشعراء فألّفوا عنها المسرحيات ومنهم: **سوفوكل**: الشاعر والمسرحي اليوناني عام ٤٢٥ق.م. والكاتب اللاتيني **سوفوكل** في القرن الأول ب.م. والشاعر المسرحي الفرنسي الشهير **بيير كورناي** عام ١٦٥٩. **(المترجم)**.

من أجل توضيح الفكرة نرى أن نقلب حدود المقارنة. نحن نبغي، لو أمكن أن نفعل، وضع أنفسنا خارج مجال حضارتنا، وخارج ظرفنا التاريخي، ثم نحكم عليهما، من منظور ثقافات أخرى وديانات أخرى. لم يخطر ببالنا أن يتم العثور، عندنا، نحن الأوروبيين من أبناء النصف الأول من القرن العشرين، على أنماط سلوك تأكّدوجودها في الميثيولوجيات القديمة، وهذا ما لاحظه بعضهم بالنسبة لمركّب أوديب.

يكفي أن ننظر إلى أنفسنا، و كأن الواحد منّا مراقب ذكي، مرهف الحس يتأثر بموضوع دراسته وينفعل، مراقب يتخذ له موقفاً على صعيد حضارة أخرى، من خارج النطاق الأوروبي، عندها يرانا، نحن الأوروبيين، من منظاره الخاص، ويصدر علينا الأحكام.

لكن حذارِمن الوقوع في الخطأ. إن الأمر لا يتناول مراقباً خياليّاً وهميّاً نتصورّ وجوده، يراقبنا و يحكم علينا من كوكب آخر، إنّما نقصد مراقباً يشارك في حضارة أخرى، ويطلق علينا الأحكام بموجب سلّم قيم خاصة. إن مثل ذلك المسلك يفرضه علينا، بالطبع، ظرفنا التاريخي الخاص. **لم تعدْ أوروبّا، وحدها، منذ بعض الوقت، صانعة للتاريخ**. شرع العالم الآسيوي في الولوج بنشاط وفعالية، في أفق التاريخ. وقريباً جداً ستحذو حذوه شعوب أخرى تقطن أصقاعاً نائية.

ولا ريب، سيكون لهذه الظاهرة التاريخيّة انعكاسات هائلة، على صعيد الثقافة وعلى الصعيد الروحاني، على وجه العموم. ستفقد القيم الأوروبية منزلتها المتميزّة، كمعايير مقبولة عالمياً، وسنعثر على نَسَق للإبداعات الروحية المحليّة، المعمول بها أيضاً في بلاد غريبة، نائية: أعني إبداعات تابعة لمسار تاريخي، ومشروطة بتراث محدّد بدقة تامة.

وإذا لم يكن للثقافة الأوروبية رغبة في مواصلة الانكماش ضمن حدودها الإقليمية، فإنها ستجد نفسها مضطرة إلى إقامة الحوار مع ثقافات أخرى، غير أوروبية، وستسعى جاهدة لكي تتجنب الأخطاء الكبيرة في وسائل الاتصال اللغوية. ولهذا يكون من الضروري أن ندرك[1] كيف نشغل موقعنا. وكيف يحكم علينا، من وجهة الشكل الثقافي، حاملو الثقافات الخارجة عن النطاق الأوروبي. وينبغي أن لا يغيب عن البال أن جميع تلك الثقافات الغربية تمتلك بنية دينية: أي أنها ظهرت وتشكّلت وتكاملت، آخذة بعين الاعتبار التقييم الديني للعالم و للحياة الإنسانية.

ولكي نعرف كيف نشغل مطرحنا، وكيف يحكم علينا ممثّلو الثقافات الأخرى، يجب أن نتعلّم كيف نواجه تلك الثقافات. هذا الأمر لا يكون ممكنًا إلا إذا نجحنا في تحديد موقعنا ضمن منظور أفقهم الديني. وضمن ذلك المنظور وحسب، يغدو الحوار بين الحضارات ميسوراً ومجدياً. لا يهمنا كثيراً أن نعرف كيف يقوم باصدار الأحكام علينا **مثقف** هندوسي أو صيني أو أندونيسي: **أعني إنسانًا تربّى على ثقافة الغرب** ونهل من تراثه. سيأخذ علينا ارتكاب هفوات، والوقوع في تناقضات نشعر بها من تلقاء أنفسنا، شعوراً تامًا. سيقول لنا إننا لسنا مسيحيّين إلى حد الكفاية، وليس لنا الفطنة إلى الحد المقبول، وليس لنا التسامح المنشود. ونحن على علم بتلك الأمور، ويتحدّث عنها، في بلادنا، النقّاد، ورجال الإصلاح، والدعاة إلى مكارم الأخلاق وإلى السيرة الحميدة.

ونضيف، ليس المهم أن نقتصر على المعرفة الجيّدة للقيم الدينيّة عند سائر الثقافات، وإنّما، وبشكل خاص، أن نحدّد موقعنا ضمن منظور أصحاب تلك الثقافات، محاولين **أن نرى أنفسنا مثلما نبدو في أعينهم**. من الجدير بالذكر أن مواجهة المرء نفسه من خلال منظور الآخر، تغدو ممكنة، بفضل تاريخ الأديان،

---

(١) يقصد المؤلف: الأوروبيّين.

وبفضل علم الأعراق المعني بالشأن الديني. لا شك أن هذا الإجراء يعمل علَى شرح وعلى تبرير الدراسة التي نقوم بها. ومع محاولتنا فهم رمزيّة القلق في الديانات غير المسيحيّة ستحين الفرصة السانحة لكي نتعرّف على الموقف الذي يمكن أن تتخذه المجتمعات الشرقيّة أو مجتمعات الأزمنة السالفة، من الأزمة التي منها نعاني في الوقت الحاضر.

من الطبيعي أن مثل هذا البحث لا يقدّم لنا، فقط، وجهة نظر الآخرين: أعني «غير الأوروبيين»، بل يحقق فائدة أخرى لأن **كل مقابلة مع فريق آخر تنتهي إلى إلقاء الضوء على وضعنا الخاص.**

من المدهش، أحيانًا، أن نرى -إلى أيّة درجة- بعضَ عاداتنا الثقافية التي ألفناها كثيرًا حتى بدتْ سلوكًا طبيعيًّا للإنسان المتحضّر، راحتْ تكشف عن دلالات غير متوقّعة، مذ أطلق عليها، بعضهم، الأحكام، من منظور ثقافة أخرى.

حسبنا أن نسوق كمثال، سمة من السمات الأكثر خصوصيّة لحضارتنا. وتتمثّل في شغف الإنسان الحديث، الشديد، **بالتاريخ**، والذي يكاد يبلغ حد الهوَس والجنون. وهذا الاهتمام -كما نعلم- يتجلى على مستويين متمايزين، بينهما، في الواقع، علاقة متبادلة. على المستوى الأول يمكن تسميته بالاهتمام الشديد في **تسجيل التاريخ**.

إنه رغبة في **معرفة ماضي البشرية**، معرفة متنامية، باستمرار، بصورة أتم وأدق، ومعرفة ماضي عالمنا الغربي، على وجه الخصوص.

أما على الصعيد الثاني فيتجلى **الاهتمام بالتاريخ من خلال الفلسفة الغربية المعاصرة**. ويبرز في ذلك الميل إلى تعريف الإنسان، خصوصًا ككائن تاريخي، وكائن مشروط، وفي المحصّلة، كائنٍ أوجده التاريخ. ويُطلق على هذه الحالة اسم: **النزعة التاريخية**. وبالسياق ذاته هنالك أيضًا الماركسية وبعض التيّارت

الوجودية[1]. وهي فلسفات تولي، بمعنى أو بآخر، أهمية خاصة وأساسية إلى التاريخ، وإلى المرحلة التاريخية. ولنا عودة إلى بعض هذه الفلسفات. وعندها سنتفحص قيمة القلق في الميتافيزياء الهنديّة. لنحتفظ، في الوقت الحاضر، بالحالة الأولى، وتتناول الاهتمام بالتاريخ. أعني شغف العالم المعاصر بتدوين التاريخ وتسجيل الأحداث.

هذا الولع بالتاريخ هو حديث العهد، ويعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. صحيح أن العالم اليوناني واللاتيني اكتشف أهمية تدوين التاريخ وسرد الأحداث مع هيرودوت[2]، وأفاد منه. لكن هيرودوت لم يرقَ إلى تسجيل التاريخ طبقاً للنسق المعمول به في القرن التاسع عشر: أعني معرفة الأحداث المتعاقبة في ماضي الزمان، وتسجيلها بأكثر دقة ممكنة.

إن هيرودت، شأن تيت ليف[3]، وأوروز Orose[4]، وحتى من كان على شاكلة مؤرخي عصر النهضة، كتب التاريخ لكي يحفظ لنا، ولكي ينقل أمثلة ونماذج سلوكيّة، من أجل محاكاتها والسير على منوالها. منذ منتصف القرن التاسع

---

(١) الوجودية: تيّار فلسفي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر وامتدّ إلى منتصف القرن العشرين. يجعل من **الوجود** موضع الاهتمام والتفكير. من أبرز ممثليه: كيركجارد وهيدجر وياسبرز. ومن ممثلي الوجودية المسيحيّة: بيردياف وياسبرز ومارسيل. وتناول ممثلو الوجودية في الأدب موضوع: **اللامعقول**. وإلى جانب سارتر وميرلوبونتي نذكر منهم: بدخوار وكامو. **(المترجم)**.

(٢) **هيرودوت**: (٤٨٤-٤٢٠ ق.م) مؤرخ يوناني. كان صديقاً لبيريكلس وسوفوكل. تحدّث عن الحروب الميدية وعن علاقة اليونان بالمصريين والميديين والفرس. **(المترجم)**.

(٣) **تيت ليف**: مؤرخ روماني ولُد عام ٥٩ ق.م. وتوفي عام ١٧ ب.م مؤلف كتاب: تاريخ روما من البدايات حتى عام ٩م. **(المترجم)**.

(٤) **أوروز: ٣٩٠-٤١٨ م كاهن ومؤرخ إسباني**. من تلاميذ القديس أوغسطين مؤلّف كتاب: التاريخ ضد الوثنية. **(المترجم)**.

عشر لم يعد التاريخ منهلاً يقدّم النماذج المثاليّة للسلوك التي يتوجّب على المرء أن يحذو حذوها، بل تحوّل إلى هوى في النفس، وإلى شغف علمي يستهدف المعرفة الشاملة لكل المغامرات التي أتتها الإنسانية، وراح يسعى إلى إعادة تشكيل ماضي الجنس البشري، بتعاقبه المتواصل، وإلى جعلنا نعي ذلك الماضي وندرك أبعاده.

نحن لا نلقي اهتماماً مماثلاً في أي مكان آخر من العالم. وإن غالبية الثقافات غير الأوروبية ليس لديها وعي بالتاريخ. حتى حيثما يوجد تدوين للتاريخ على النسق التقليدي -وهذا هو الحال في الصين- فإن ذلك التدوين يؤدي، دائماً، دور تقديم النموذج المثالي للسلوك.

لنحاول، الآن، التعرّف على هذه الرغبة الشديدة في التاريخ، بوضع أنفسنا خارج منظورنا الثقافي. في الكثير من الديانات، وحتى في المعتقدات الشعبية ذات الانتشار في أوروبا، يلفت الانتباه الاعتقاد القائل بأن المرء يتذكّر، عند مواجهة الموت، ماضيه بتفاصيله الأكثر دقّة، ولا يمكن للموت أن يدركه، قبل أن يلقى من جديد، ذلك الماضي وقبل أن يحيا، مرة أخرى، تاريخ حياته، بكامله. إن المريض المحتضر في النزع الأخير، يرى ماضيه، مرّة أخيرة، على شاشة حياته الباطنيّة. وبهذا الاعتبار، فإن هذه الرغبة الجامحة في تسجيل التاريخ وفي مواكبة الأحداث الغابرة، التي تحملها الثقافة الحديثة، ربّما تكون مؤشراً ينبئ بنهاية وشيكة.

يبدو أن الحضارة الغربيّة، قبل أن تتهاوى وقبل أن تواجه الانهيار، تتذكّر، مرة أخيرة، ماضيها كلّه، منذ ما قبل التاريخ وحتى عهد الحروب الشاملة[1].

---

(١) يقصد ميرسيا إيلياد بعهد الحروب الشاملة، الحربين العالميتين في القرن العشرين وما تمخّض عنهما من صنع أسلحة التدمير الشامل. **(المترجم)**.

نضيف في هذا السياق، أن شعور الأوروبيّين بأهميّة تدوين الأحداث التاريخية -ويعتبره بعضهم الحجة الأقوى، الدالّة على أيام العز والفخار- ربّما يشكل، في الحقيقة، اللحظة الحاسمةالتي تسبق الموت، وتنبئ به.

ما أتينا على ذكره ليس سوى تمرين أولّي في نطاق هذا البحث المقارن. ولئن وقع عليه اختيارنا فلأنه، بالفعل، يدلّنا على مخاطر تلك المحاولة، كما وعلى الفائدة التي يمكن أن نجنيها منها. في الواقع نحن نرى أن هذا **الولع الحديث بتدوين التاريخ**، يكشف عن رمزيّة للموت قديمة جداً، تبدو حافلة بالمعاني إذا ما حكمنا عليها من وجهة نظر آتية من الخارج وبعيدة، تماماً، عن المجال الأوروبي. وتنطلق أيضاً من الأحكام الشعبيّة ومن الميثولوجيا الجنائزيّة المعنيّةبعالم الأموات. ذلك، لأن القلق عند الإنسان الحديث -كما لاحظنا في الغالب- يرتبط ارتباطاً خفيّاً، بشعوره بتاريخيّته. وهذا الشعور، بدوره، يتيح له أن يتحسّس الغم والاكتئاب أمام **الموت وأمام العدم**.

صحيح أن **الرغبة الشديدة بتدوين التاريخ** لا تجعلنا، نحن الأوروبيين، نستشعر قدوم الموت. لكنها توحي بالموت الوشيك عندما تمارس تأثيرها ضمن منظور الرمزيّة الدينيّة.

لقد علّمنا علم نفس الأعماق أن نمنح، للحضور الفاعل للرمز، أهميّة أكثر مما نمنح إلى التجربة الشعوريّة التي تتعامل أيضاً مع الرموز وترفع من شأنها. وبالنسبة للحالة التي نحن بصددها، نحن نفهم هذا الأمر تماماً لأن الرغبة القويّة في تدوين الأحداث التاريخية ليست إلا أحد المظاهر الخارجيةلاكتشاف التاريخ، والبادية أكثر من سواها.

لتلك الرغبة مظهر آخر، أبعد أثراً، يرجع إلى **وجود الخاصّة التاريخية في** كل تجربة إنسانية، ويستلزم، بالتالي، بصورة تلقائية، **القلق أمام الموت**. ومع محاولة مواجهة ذلك القلق، أي مع محاولة تحديد موقعه، وإطلاق الحكم عليه من

منظور مختلف عن منظورنا، يغدو مثمراً ومفيداً ذلك النهج في المقارنة بين موقف الإنسان القديم، وموقف الإنسان الحديث، من **القلق**. نحسب أن القلق **أمام العدم**، **الموجود في الموت**، هو ظاهرة حديثة العهد، ظاهرة خاصة ومميّزة للعالم الحديث. إن المرء، بالنسبة لكل الثقافات غير الأوروبية -أعني بالنسبة للديانات الأخرى- لايحس بالموت، أبداً، وكأنه نهاية مطلقة، وكأنه العدم. **الموت** هو، بالأصح، **طقس عبور نحو نمطيّة مختلفة من الوجود**. ولهذا السبب يجد نفسه، دائماً، على علاقة مع رمزيّات ومع طقوس التنسيب الخاصة بالولادة الجديدة، أو بالانبعاث.

هذا الكلام لا يعني أن العالم الخارج عن النطاق الأوروبي لم يعرف تجربة القلق أمام الموت. التجربة موجودة عنده أيضاً، كما هو معلوم. لكنها لا تخلو من الفائدة ولا ترتدّ إلى مجال المُحال واللامعقول. وإنّما، على العكس، تحظى بالاعتبار الأسمى بوصفها تجربة ضروريّة، ولا بدّ منها من أجل إدراك مستوى جديد من الوجود. وبهذا المعنى نقول: إن **الموت هو التنسيب الأكبر**. وأمّا، بالنسبة للعالم الحديث، فيتم إفراغ الموت من دلالته الدينيّة. لهذا السبب تجري مماثلته بالعدم. وأمام العدم يبدو الإنسان الحديث عديم الحركة، وكأنه المشلول. لننتقل الآن إلى بعض التفصيلات: عندما نتكلّم عن الإنسان الحديث، عن زمانه، وعن القلق الذي يساوره، يذهب تفكيرنا، خصوصاً، إلى الإنسان الذي فقد الإيمان الديني، ولم يعدْ له أي رباط حيّ يربطه بالمسيحيّة أو اليهوديّة. وأمّا بالنسبة للمؤمن فيكون طرح مشكلة الموت بعبارات أخرى. **الموت**، بالنسبة إليه، أيضاً، هو **طقس من طقوس العبور**. إلاّ أن شريحة كبرى من العالم الحديث فقدت الإيمان. بالنسبة لتلك الكتلة الواسعة من البشر **يختلط القلق أمام الموت بالقلق أمام العدم**. سنوجّه الاهتمام إلى هذا القطاع من العالم الحديث دون سواه، محاولين فهم تجربته، وإدراك أبعادها، من خلال وضع أنفسنا في أفق ثقافي مختلف. **نحسب أن اكتشاف العدم هو الذي استدعى القلق عند الإنسان الحديث وعمل على**

استمراره. ما تُراه يقول إنسان غير أوروبي عن هذا الموقف الميتافيزيائي؟ وعن الشعور بالقلق أمام العدم؟

لكي نبدأ الحديث، نرى أن نضع أنفسنا ضمن الأفق الروحاني لإنسان الأزمنة الغابرة، لذلك الإنسان الذي أسميناه خطأً بـ **«البدائي»**. لقد عرف بدوره، القلق أمام الموت. لكنه ارتبط بالتجربة الأساسية، التجربة الحاسمة التي صنعته على حالته الراهنة، إنساناً ناضجاً، واعياً، ومسؤولاً وساعدته على تجاوز الطفولة وعلى الانفصال عن والدته والخلاص من عُقَد الصبيان.

إن القلق من الموت الذي يحياه البدائي هو قَلَق من إجراءات التنسيب. وإذا أمكننا التعبير بمفردات من تجربة البدائي الخاصة، ومن لغته الرمزيّة، عن قَلَق الإنسان الحديث، مستخدمين كلاماً بالغ الدلالة نقول: إنه **التجربة التنسيبية الكبرى**. وإنه يكون في الولوج إلى التيه، أو إلى الأدغال التي تسكنها الأبالسة وأرواح الأسلاف -والأدغال تقابل الجحيم والعالم الآخر- وإنه أيضاً في **«الهلع»** الذي يعطّل طالب التنسيب ويشل حركته عندما يبتلعه تنّين، على نحو رمزي، وعندما يجد نفسه في ظلمات أحشائه، أو عندما يتولّدعنده شعور بأنه مقطوع إلى أجزاء، وأن **بهيمة أسطوريّة** هضمته، من أجل أن تكون له إمكانية الولادة الثانية، كإنسان جديد.

نحن نتذكر كل الاختبارات الباعثة على الهول والهلع التي يتضمنها تنسيب الفتيان في مجتمعات الأزمنة القديمة. وهي ضرورية، ولا بد منها لكل تنسيب. وقد استمر العمل بها حتى عهد الأسرار الدينية التي عرفها اليونان المقيمون في بلاد المشرق.

نحن نعلم أيضاً أن الفتيان، وأحياناً الفتيات، يغادرون منازل آبائهم. ويعيشون بعض الوقت، وأحياناًبعض السنوات، في الغابة، أي في العالم الآخر، من أجل تنسيبهم. ويتضمن التنسيب تعذيب الفتى، والتنكيل به واجتياز اختبارات

تبلغ أوجها مع طقوس تقتضي الموت والانبعاث بالصورة الرمزيّة. وتكون، على وجه الخصوص، مثيرة للهلع الشديد. ثمة شعور يتولّد عند الفتى بأن تنّيناً ابتلعه، وبأنه دُفن، في التراب، حيًّا، وأنه هام على وجهه في غابة كثيفة: أعني في الجحيم.

في مثل هذه العبارات يمضي البدائي في الحديث عن القلق الذي يساور إنساناً في المجتمع الراهن، ولكنه يرقى: بالقلق إلى المستوى الأعلى والأسمى. وضمن هذا المنظور يطلق الأحكام على الإنسان من زماننا. **إن العالم الحديث**، بفعل الحصر الذي يعاني منه أفراده، هو في وضع إنسان ابتلعه تنّين وراح يخوض معركة في ديامس أحشائه، أو هو بمثابة إنسان ضائع يهيم في الغابة، أو كأنه التائه في التيه - والتيه يرمز بدوره إلى الجحيم - **إنه مسكون بالقلق والهم**، ويسود عنده الاعتقاد بأنه مات، وشبع موتاً أو هو على وشك الموت، ولا يرى من حوله أي مخرج إلا الظلام الحالك وإلا **الموت والعدم**.

مع ذلك، **هذه التجربة المخيفة للقلق**، الباعثة على الرهبة والهول، **هي في أعين البدائيّين ضروريّة، ولا بدّ منها من أجل ولادة إنسان جديد**. ليس هنالك من تنسيب يمكن أن يأخذ أبعاده، من دون نَزْع واحتضار، ومن دون موت وانبعاث يتمّان بصورة طقسيّة.

وعندما يُحكم على **القلق**، عند الإنسان الحديث، من خلال منظور الديانات البدائيّة، إنّما يبدو بمثابة **علامة تنبئ بموت وشيك. لكنه موت ضروري، يحمل بشائر الخلاص لأنه متبوع بانبعاث يجعل من الممكن الولوج الى نمط من الوجود، جديد**، يخص الإنسان الراشد، الإنسان المسؤول الذي يحمل التبعات.

نحن، في هذا المقام، نعثر على رمزيّة الموت، تماماً كما تكون الحال، ضمن منظور آخر مختلف. لقد عثرنا على تلك الرمزيّة ذاتها، رمزيّة الموت، بتفسيرنا الرغبة الشديدة في تدوين التاريخ، من خلال عبارات مستمدة من الميثولوجيا

الشعبيّة. غير أننا لم نعثر، لا عند البدائيّين، ولا في الحضارات الخارجة عن النطاق الأوروبي، على فكرة «**العَدَم**» التي يمكن مبادلتها بفكرة الموت. ومثلما كنا نردّد قبل قليل، إن الموت، عند المسيحيين كما في الديانات غير المسيحيّة، لا يقبل المماثلة مع فكرة العدم.

الموت، كما هو معلوم، **هو نهاية، لكنها متبوعة، مباشرة بداية جديدة**. إن المرء يموت إلى نمط من الوجود من أجل أن يتمكن من الولوج إلى نمط آخر. وبهذا الاعتبار **يؤلّف الموت قطيعة على المستوى الأنطولوجي**، مستوى الوجود في ذاته، ويشكّل، في الآن عينه، **طقس عبور** وانتقال، تماماً مثل الولادة، ومثل التنسيب الذي ينقل المراهق إلى نمط جديد من الوجود.

من المهم أيضاً و من المفيد أن نعرف كيف يتم منح قيمة إلى العدم في الديانات الهنديّة، وفي أنظارها الميتافيزيائيّة. ولا يفوتنا أن نذكّر، في هذا المقام، بأن مشكلة الوجود واللاوجود تمّ اعتبارهما بحق، خصوصيّة تميّز الفكر الهندي. بالنسبة **للفكر الهندي**، عالمنا، وبالقدر ذاته تجربتنا الحيويّة والسيكولوجية هما، إلى حدٍ ما، من النتاجات المباشرة **للوهم الكوني**: أعني **للمايا**. ومن دون أن نخوض في التفاصيل، نلفت الانتباه إلى أن **حجاب المايا هو تعبير مجازي يستهدف الدلالة على اللاواقعيّة الأنطولوجيّة للعالم، ولكل تجربة بشريّة، في الآن عينه**.

ومن أجل مزيد من الإيضاح، نقول: «اللاواقعيّة الأنطولوجيّة»، لأن لا العالم، ولا التجربة الإنسانيّة، يشاركان في الوجود المطلق. **إن العالم الفيزيائي وكذا التجربة الإنسانيّة**، يتألّفان في رأي الهنود، من الصيرورة الكونيّة الشاملة. ويعتمدان على الوجود في الزمان. وهما، بالتالي، من نطاق الوهم، وقد أوجدهما الزمان، والزمان يفعل فيهما فعله، ويعمل على دمارهما.

لكنّ هذا الكلام لا يعني أنهما غير موجودين. وأنهما من نسج الخيال. ليس العالم سراباً أو وهماً، بالمعنى المباشر للكلمة. إن العالم الفيزيائي، وكذلك

تجربتي الحيويّة لهما وجود. لكنه وجود في الزمان وحسب. وهذا يعني : لن يكون لهما وجود، بالنسبة للفكر الهندي، غداً، ومن الآن وإلى ما بعدمئة مليون سنة، وبالتالي، إن العالم، ومعه كل تجربةٍتخضع إلى الوجود في الزمان، إنّما هو من نطاق الوهم، اذا ما نظرنا إليه ضمن **مقاييس الوجود المطلق**. بهذا المعنى، تكشف **«المايا»**، عند أصحاب الفكر الهندي، عن تجربةٍ فريدة، تجربة العدم واللاوجود.

لنحاول، الآن، توضيح دلالة القلق عند أبناء العالم الحديث، من خلال منظور الفلسفة الهنديّة. يرى الفيلسوف الهندي أن النزعة التاريخيّة والوجوديّة تدفعان أوروبا إلى جدليّة المايا. هاكم على وجه التقريب، النهج الذي يسلكه ذلك الفيلسوف في محاكمته يقول، في هذا الخصوص : لقد اكتشف الفكر الأوروبي مؤخراً أن الإنسان مشروط بصورة حتميّة، لا بفيزيولوجيّته، وبالوراثة التي يحملها وحسب، بل **وبالتاريخ** أيضاً، وبتاريخه الشخصي، على وجه الخصوص.

هذه الحالة تجعل الإنسان يتخذ موقفاً، ويشغل موقعاً على الدوام: إنه يشارك في **التاريخ** مشاركة مستمرّة. وإن الإنسان هو الكائن التاريخي إلى أبعد الحدود.

ويضيف الفيلسوف الهندي :

هذا الموقف الذي يتخذه الأوربي، نحن على علم به منذ أمدٍ طويل. إنه يماثل الوجود الوهمي في **المايا**. ونسميّه الوجود الوهمي، تحديداً، لأنه مشروط **بالزمان وبالتاريخ**. لهذا السبب لم تمنح الهند، على الإطلاق، أهميّة فلسفيّة إلى التاريخ. إن **الوجود المطلق** هو الذي شغل بالها. ويرى مفكّروها أن التاريخ -وقد أوجدته الصيرورة- هو، بالتحديد، صيغة من الصيغ المعبّرة عن **اللاوجود**. لكن هذا الكلام لايعني أن الفكر الهندي أهمل تحليل **تاريخيّة الإنسان**.

ذلك أن المذاهب الميتافيزيائيّة في الهند وطرائقها الروحانيّة اعتمدت منذ عهد بعيد، تحليلاً دقيقاً للغاية، لما تسميّه الفلسفة الغربيّة في أيامنا: **«الوجود في العالم»** أو «الوجود في موقع». ومن الجدير بالذكر أن كلاًمن اليوغا، والبوذية والفيدانتا Vedanta[(١)] بذلت الجهد الحثيث لإقامة الدليل على نسبيّة، وبالتالي، على لاواقعية كل «وضع» يبدو فيه الإنسان، وكل «شرط» يحدّد سلوكه.

قبل هيدغر بمئات السنين[(٢)]، وجد الفكر الهندي في **الخاصّة الزمنيّة** البعد المأساوي لكل وجود، تماماً كما استبق ماركس أو فرويد في القول: إن كل تجربة إنسانية وكل حكم على العالم يخضع إلى شرائط عديدة. وعندما أكّدت الفلسفة الهنديّة أن الإنسان مقيّد بالوهم كان هذا الكلام يعني أن كل وجود، يؤلّف بالضرورة، عند انفصاله عن المطلق، نوعاً من الوهم. وعندما أشاعت اليوغا أو البوذية أن كل ما في الحياة هو ألم وعذاب كانت تقصد أن وجودكل حياة إنسانية في الزمان، يُسبب القلق والألم. بتعبير آخر، إن اكتشاف التاريخيّة، وكأنها النمط الخاص لوجود الإنسان في العالم، يقابل ما أسماه الهنود منذ زمن بعيد، **وضع الإنسان في المايا**.

سيقول الفيلسوف الهندي أن الفكر الأوروبي عرف عند إنسان امتلك الشعور بخاصته الزمنيّة، الشرط المنطوي على المفارقة، والتناقض وأدرك أسباب حيرته، وإرباكه. غير أن القلق ينشأ من ذلك الاكتشاف المأساوي، الذي يفيد أن الإنسان هو كائن يصير إلى الموت. إنه **يخرج من العدم، ثم يسير في الطريق إلى العدم**.

---

(١) الفيدانتا: مذهب هندوسيّ يعتمد على الكتب المقدّسة المكتوبة باللغة السنسكريتية والمنسوبة إلى تعاليم براهما. (**المترجم**).

(٢) هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م) فيلسوف ألماني وتلميذ هوسّرل. تناول من جديد موضوع **كينونة الإنسان**، الذي أهملته، حسب رأيه، الميتافيزياء الغربية. (**المترجم**).

مع ذلك تبقى الفلسفة الهندية في حيرة أمام النتائج التي استخلصها بعض الفلاسفة الحديثين، من ذلك الاكتشاف. إن الفكر الهندي، بعد إدراكه جَدَلَية المايا، يعمل على إنقاذ نفسه منها. أمّا بعض الأوروبيين فيبدون قانعين من اكتشافهم، ويضعون أنفسهم ضمن رؤية للعالم وللوجود، عَدَميّة وتشاؤميّة.

نرى عدم مناقشة الأسباب الدافعة إلى الموقف الذي يتخذه الفكر الأوروبي. نريد، فقط، إخضاعها إلى أحكام الفلسفة الهندية. نحن نعلم أن اكتشاف الوهم الكوني، عند الهنود، لا يكون له معنى إذا لم يتبعه بحث عن **الوجود المطلق**، وأن المايا تفقد دلالتها إذا أبعدناها عن مدلول البراهما [١].

يمكن القول بحسب التعبير الغربي: إن شعور المرء بحالته المشروطة لا ينطوي على معنى إلا إذا أخذ بالاعتبار المجال غير المشروط، وسعى إلى الخلاص والإنقاذ. إن المايا هي فعل كوني وهي، في نهاية الأمر، **وهميّة**. وعندما يجري فهمها، على هذا النحو، وعندما يتم تمزيق حجاب المايا، عندها يجد المرءنفسه أمام الوجود المطلق وأمام الواقع النهائي. وبذلك يتأتّى القلق من الشعوربما لدينا من وهن وهشاشية من لا واقعيّتنا الأساسية. لكن ذلك الشعور لا يشكّل غاية في ذاته. إنه يساعدنا، فقط، على اكتشاف وهم وجودنا في العالم.

في هذه النقطة الواضحة يتدخل شعور آخر -يبدو في اكتشافنا أن الوهم الكبير: المايا- ينموبفعل جهالتنا. أي بتماثلنا الخاطئ واللامعقول مع ديمومة الكون ومع الوجود في التاريخ. ذلك أن **الهُوَ** الحقيقي الذي يحمله كل إنسان -كما يقول الفيلسوف الهندي- لا علاقة له بالمواقف المختلفة التي تتخذها تاريخيّتنا، لأنه يشارك في الوجود المطلق ويماثل **البراهما**. بالنسبة للهندي، يمكن بسهولة فهم

---

(١) **البراهما**: هو أحد الآلهة العظيمة في مجمع الأرباب الهندوسي. إنه المخلوق الأول، وخالق جميع الأشياء. يُمثّل أحياناً بأربع رؤوس وبأربع أذرع ترمز إلى معرفته الكليّة وإلى وجوده في كل مكان. (**المترجم**).

القلق الذي منه نعاني : يتنابنا القلق عندما نكتشف، لا الموت الذي سيأتينا لامحالة، بموجب القياس المنطقي، بل موتنا الحاصل حاليًا. **نحن الآن في مرحلة الموت ما دام الزمان يلتهمنا بصورة حتميّة وبدون رحمة.**

إن الهندي يتفهّم إلى أبعد الحدود مخاوفنا وقلقنا لأن الأمر يتناول، في المحصلة، موتنا بالذات. لكنه يتساءل : تُرى أي موتٍ نقصد في حديثنا؟

نقصد **موت الأنا** الكامنة فينا، موت فرديتنا الوهمية، أعني **موت المايا**، فينا. لا موت **الهُوَ** عندنا. أي الوجود المطلق الذي نشارك فيه، الموصوف بالخلود، لأنه، بدقة التعبير، وجود لا مشروط، ولا زمني.

إذن سيكون المفكر الهندي على وفاق معنا من أجل القبول بأن القلق الذي منه نعاني أمام العدم الكامن في وجودنا، هو أشبه بالقلق أمام الموت. لكنه سيضيف، في الحال، إن هذا الموت الذي يجعلك كئيبًا مضطربًا، ليس إلاموت أوهامك ، وجهالتك. وسيعقبه انبعاث يتم مع شعورك بهويّتك الحقيقية، وبنمط وجودك الحقيقي، الوجود غير المشروط، والحرّ. بالاختصار **سيقول الفيلسوف الهندي** : إن شعورك بتاريخيّتك الخاصة هو الذي يجعلك كئيبًا، حزينًا. ويمكن أن ندرك تمامًا أبعاد هذا القول، لأنه يتوجّب على الإنسان أن يموت إلى التاريخ، حتى يتسنّى له أن يحيا الوجود المطلق، وأن يكتشفه.

نحن نتبيّن بسهولة ما يمكن لفيلسوف أوروبي ذي نزعة تاريخيّة أو وجودية، أن يقدّم من ردود على ذلك التفسير المعطى للقلق. **سيقول للمفكر الهندي:**

أنت تطلب منّي أن «أموت» إلى التاريخ. لكن ليس الإنسان شيئًا آخر غير التاريخ. ولا يمكنه أن يكون غير ذلك، لأن ماهيتّه بذاتها زمنيّة. وأنت تطلب منّي، إذن، أن أتخلّى عن وجودي الحقيقي وأن ألجأ إلى المجرّدات، إلى الوجود المطلق الصرف.

تطلب مني أن أضحي بما صار لدي من اعتزاز ومن شموخ لكوني مبدعاً للتاريخ، لكي أحيا، بعد ذلك، وجوداً معزولاً عن التاريخ، وجوداً زائفاً وخالياً من كل محتوى إنساني. لكنني أفضّل احتمال القلق. إن القلق، على أي حال، لا ينكر عليّ، بعضاً من المهابة يوفّرها الشعور بالشرط البشري، وقبول ذلك الشرط.

لا يدخل في نطاق بحثنا مناقشة تلك المواقف الفلسفية عند الأوروبيين. إنّما يتوجّب علينا الوقوف عند سوء تقدير أدّى إلى تشويه الصورة التي شكّلها الغرب عن الهند وعن الروحانيّة الهندية. ليس صحيحاً على الإطلاق القول بأن **العطش الميتافيزيائي** إلى الوجود المطلق، عند الهنود، واكتشاف الوهم الكوني، يعبّران عن خفض كلّي لقيمة الحياة، وعن الاعتقاد بالخواء الكوني.

ثمّة تغيير في نظرة الغربيّين، نلمحه هذه الأيام. لقد تبيّن لهم أن **الهند، وربّما أكثر من أيّة حضارة أخرى، تعشق الحياة**. تراها جديرة بالاعتبار وتودّ الاستمتاع بها على جميع المستويات. ليست المايا وهماً كونيّاً مثلما يرى بعض الفلاسفة الغربيين. إنهم يقولون إن الوجود الإنساني لا معقول. يصدر عن العدم ثم يتّجه إلى العدم.

المايا عند أصحاب الفكر الهندي هي إبداع إلهي وفعل كوني يستهدف التأثير في التجربة الإنسانية، والعمل على إنقاذ تلك التجربة.

يمكن أن نخلص إلى القول **إن الشعور بالوهم الكوني**، من قبل الهنود، لايعني اكتشاف امتداد العدم وشموليته، **إنّما يدل، ببساطة، على أن كل تجربة إنسانيّة تتم في العالم وفي التاريخ، يعوزها الأساس الأنطولوجي السليم**، وبالتالي، يجب عدم اعتبار تجربتنا غاية في ذاتها.

لكن الهندوسي لا ينسحب من العالم، عند حيازة ذلك الشعور، ولو فعل، لكان على الهند أن تتوارى عن مسرح التاريخ، منذ زمن بعيد، لأن الغالبية

الساحقة من الهندوسيين تأخذ بتصوّر المايا. نضيف، في هذا السياق، إن وعي أبعادالمايا لا يؤدّي، بالضرورة، إلى التقشف والزهد، وإلى التخلّي عن كل نشاط اجتماعي وتاريخي. هنالك موقف آخر مختلف يعبّر، بصورة عامة، عن محتوى ذلك الوعي. إنه الموقف الذي أوحى به كريشنا إلى أرجونا وأشار إليه كتاب «باكا فاد جيتا»، ويقضي أن يتابع المرء العيش في العالم، والمشاركة في التاريخ، إنّما عليه أن يحذر، **تماماً**، **من منح قيمة مطلقة إلى التاريخ**.

هنالك ما هو أبعد أثراً من الدعوةإلى التخلّي عن التاريخ. **إنه خطر عبادة التاريخ أو الوثنيّة حيال التاريخ**. وقد أشارت إلى هذه الحالة رسالة واردة في كتاب باكافاد جيتا. في الواقع، إن جميع الأنظار الهندية تؤكد الفكرة الواضحة التالية ومؤدّاها: لا يكون الجهل والوهم بسبب عيش المرء في أحضان التاريخ، إنّما بسبب الاعتقاد بأن **للتاريخ واقعاً أنطولوجيّاً**.

وكما ألمحنا سابقاً، **العالم، وإن كان وهماً** -لأنه في صيرورة دائمة- لايعني أنه ليس إبداعاً. إنه إبداع إلهي. العالم، **هو بدوره، مقدّس**. لكن يبدو في هذا القول تناقض ومفارقة[1]. نحن لا نكتشف قداسة العالم إلا بعد أن نكتشف أنه «صنيع إلهي». ومن جهة أخرى يقول الهنود أن هذا العالم وهمي.

ويضيفون أن الجهالة، وبالتالي القلق والألم، يغذّيها اعتقاد مخالف لأحكام العقل يقول: إن هذا العالم الفاني والوهمي **يمثّل الواقع النهائي**. ونجد أيضاً نمطاً مماثلاً من التفكير يتخذه الهنود حيال الزمان.

بحسب ما وردفي كتاب **ميتري اوبانيشاد**، يتجلى **البرهمان** -وهو الموجود المطلق- من خلال مظهرين متعارضين هما: **الزمان والأبديّة**. تكون الجهالة في

---

(١) يتجلى التناقض في القول: إن العالم مقدس، من جهة، وإنه وهمي من جهة ثانية، وإن هذا العالم الفاني والوهمي يمثل الواقع النهائي. **(المترجم)**.

الاقتصار على رؤية الجانب السلبي أعني: الخاصّة الزمنيّة. وأمّا العمل الرديء -كما يقول الهندوسيون- فلا يكون بسبب عيش المرء في الزمان، إنّما بسبب الاعتقاد بعدم وجود شيء آخر خارج الزمان. **إن الزمان والتاريخ يلتهمان الإنسان، لا لأنه يعيش في ا لزمان، بل لأنه يعتقد بواقعية الزمان، وبالنتيجة، ينسى، أو يزدري، الأبديّة.**

نرى أن نتوقف في عرض وجهة نظرنا، عند هذا الحد. لم يكن هدفنا إجراء نقاش حول الميتافيزياء الهنديّة، ولا المقابلة بينها وبين بعض الفلسفات الغربيّة. إنّما رغبنا فقط في معرفة ما يمكن أن يقوله لنا: هندوسي عن «**القلق**» عند الأوروبي المعاصر. وإذا ما اعتبرنا القلق، من منظور ثقافات إنسان الأزمنة الغابرة، كما ومن منظور الروحانية الهنديّة، نرى أنه يكشف عن **رمزيّة الموت**. ولهذا الأمر، بدون ريب، مغزى على جانب كبير من الأهمية.

إن **القلق** بحسب نظرة الآخرين، وبحسب أحكام غير الأوروبيين، يكشف عن ذات الدلالة التي نمنحها له نحن الأوروبيين. إنه يشير إلى **الموت الوشيك**. غير أن وحدة الرأي بيننا وبين الآخرين تتوقّف عند هذه النقطة، **إذ لا يشكّل الموت، عند غير الأوروبيين النهاية الحاسمة**، ولا هو مخالف لأحكام العقل. بل على العكس، **إن الموت الوشيك الذي يسبّب القلق هو وعدٌ بالانبعاث، يدفع إلى توقّع ولادة ثانية، وإلى حيازة نمط آخر من الوجود، يتعالى بالموت.**

عندما نعيد وضع قلق الإنسان الحديث ضمن منظور المجتمعات البدائيّة، يمكن أن نرى له شبهاً مع القلق **من الموت التنسيبي**. أما عندما نعتبره من المنظور الهندي فنراه يماثل القلق الحاصل **في اللحظة الحرجة عند اكتشاف المايا.**

وكما ذكرنا قبل قليل، لا يؤلف القلق، بالنسبة للثقافات القديمة و«البدائيّة»، وضعاً يمكن للمرء أن يثبت فيه بصورة دائمة. انه حالة ضروريّة، ولا بدّ منها، لكونه ينجم عن تجربة تنسيبيّة، ولكونه ينشأ عند أداء طقوس العبور والانتقال.

وفي أيّة ثقافةمختلفة عن الثقافةالغربيّة، لا يمكن التوقّف وسط طقس العبور، والثبات في وضع من دون مخرج ظاهري، لأن دور المَخرَج، هو، بالتحديد، في إتمام طقس العبور، وفي حل الأزمة، مع بلوغ مستوى أرقى، ومع التعرّف على نمط جديد من الوجود. على هذا النحو، لا يخطر بالبال، أن بالإمكان إيقاف طقس عبور تنسيبي. إذ لو تمّ ذلك، فلن يعود الفتى إلى الطفولة التي كانت له قبل الشروع في إجراءات التنسيب، ولكنه لن يكون الإنسان الراشد الذي يجب أن يصير إليه، في نهاية تلك الاختبارات.

إضافة إلى ذلك، نرى ضرورة الإشارة إلى مصدر آخر **للقلق** عند الإنسان الحديث. نلمحه في ذلك **الهاجس بالآتي**، وفي ذلك الحس الغامض الذي ينبئ بنهاية العالم. نقول: وبتعبير أدق، بنهاية عالمنا، وتلاشي حضارتنا. ليس لنا مناقشة مسوّغات تلك المخاوف. حسبنا التذكير بأنها ليست اكتشافاً حديثاً. لقد عاناها واختبرها الإنسان القديم.

إن لاسطورة نهاية العالم انتشارٌ عالمي. نجدها عند الشعوب البدائيّة التي مازالت تعيش في أيامنا مرحلةً من الثقافة تحمل سمات العصر الحجري القديم. نذكر على سبيل المثال، سكان أستراليا الأصليين، ونجدها أيضاً في الحضارات التاريخيّة الكبرى: البابليّة والهنديّة، والمكسيكيّة، واليونانيّة واللاتينيّة.

إنها الأسطورة القائلة بدمار العوالم وبإعادة خلقها، بصورة دوريّة، وهي تعبير كوسمولوجي[1] **عن أسطورة العودة الأبديّة**. لكن ينبغي أن نضيف، على الفور، أن تلك الشعوب تابعت نشاطها المعتاد، وأن الرعب من نهاية العالم، في أيّة ثقافة خارج النطاق الأوروبي، لم ينجح أبداً، في شل تيّار الحياة لديها، ولا في زعزعة بنيانها الثقافي.

---

(١) كلمة كوسمولوجيا تعني علم الكونيّات. وتتألف من كلمتين يونانيتين: كوسموس وتعني **الكون**. ولوغوس ومعناها الكلام. ويقصد بها الأوربيون، في الوقت الحاضر، **العلم**. (**المترجم**).

إن توقع الكارثة الكونيّة يبعث على القلق، كما هو معلوم، ويولّد الضيق والحصر. لكن الأمر يتناول قلقاً موصولاً بالحياة الدينيّة والثقافيّة، ومرتبطاً بها أشدّ الارتباط. لقد ساد الاعتقاد بأن نهاية العالم ليست، أبداً، مطلقة. إنها على الدوام، متبوعة بخلق عالم جديد، ينبعث حاملاً امكاناته البكر. ذلك أن الحياة والروح، بالنسبة لغير الأوروبيين، لهما خصوصيّة تعني القول: لا يمكنهما، على الإطلاق، أن يزولا، بصورة نهائية.

ينبغي أن نوقف، الآن، المقارنة مع الديانات ومع الحضارات الخارجة عن النطاق الأوروبي، ونحن نمتنع عن استخلاص النتائج الناجمة عنها. إن الحوار بين الحضارات يكاد يكون في بدايته[1]. ومن الواجب متابعته وتطويره. لعل هذا التغيير في المنظور يبعث، على الأقل، على إيجاد تفاهم أفضل. حسبنا أن نضع أنفسنا على صعيد ثقافات الأزمنة القديمة، والثقافات الشرقيّة حتى نعثر، من جديد، على دلالات التنسيب إلى عقائد المجتمع[2]، وعلى القيم الروحيّة للقلق، دلالات وقيم نعرفها جيداً من خلال التراث الروحي والآراء الميتا فيزيائية في أوروبا.

هذا الكلام يفضي إلى القول إن حوار الغرب المباشر مع العالم الآسيوي والإفريقي والأوقيانوسي، يساعد **الأوروبيين على اكتشاف مواقف روحيّة** يمكن اعتبارها بحق ذات قيمة، معترف بها عالميّاً. ولم تعدْ تلك المواقف معبّرة عن صيغ اقليميّة وعن إبداعات تتم في جانب محدود من تاريخ البشرية، إنّما هي مواقف -إذا سمحنا لأنفسنا نقول- **عالميّة ومسكونيّة**.

---

(١) ميرسيا إيلياد هو من كبار المفكرين في القرن العشرين. ويُعتبر من أبرز الدعاة إلى الحوار بين الحضارات، في النصف الثاني من القرن العشرين. (**المترجم**).

(٢) بخصوص التنسيب ودلالاته وأبعاده، راجع كتاب: «التنسيب والولادات الصوفيّة» لميرسيا إيلياد - ترجمة حسيب كاسوحه - دمشق - وزارة الثقافة.

لكن هل لنا أن نسأل أنفسنا إن كان الحوار مع الروحانيّات الخارجة عن النطاق الأوروبي يؤدي فقط إلى إعادة اكتشاف الينابيع المنسيّة أو المهملة لروحانياتنا أم يحقق فوائد أخرى ؟وما الجدوى من الذهاب بعيداً في أبحاثنا وطرح الأسئلة على الهندوسيين، والإفريقيين وعلى سكان أوقيانوسيا الأصليين؟

للإجابة على التساؤل نردد ما كنّا نقول :

إنّ ظرفنا التاريخي الخاص يضطرّنا إلى التعرّف على الثقافات غير الأوروبيّة، وإلى إقامة الحوار مع ممثّليها الحقيقيين.

لكن هنالك أكثر من ذلك . هنالك هذا الأمر الغريب المذهل، والباعث على الأمل، ندلّ عليه بالقول: **إن التغيير في منظورنا الروحاني، يعبّر عن رغبتنا في تجديد وجودنا في العمق وفي الصميم.**

نرى أن نختم هذه الدراسة بقصة توضح، بصورة مدهشة، ما ينطوي عليه **اللقاء مع الآخر** من أسرار وألغاز.

تروي القصة حلماً تراءى لإيزيك، من سكان كراكوفيا[1] . وقد أوردها العالم في الشؤون الهنديّة هنريش زيمّر. يقول: تراءى لإيزيك **حلم**، يطلب منه التوجّه إلى مدينة براغ. وهناك سيعثر، تحت الجسر الكبير المؤدي إلى القصر الملكي، على كنز مخبّأ. ولما تردّد هذا الحلم ثلاث مرّات قرّر إيزيك الرحيل. وعند إدراكه مدينة براغ، وجد الجسر، لكنه كان محروساً، ليل نهار، من قبل الخفراء. ولم يكن لدى إيزيك جرأة الشروع في التنقيب. وفيما كان يجوب المنطقة المجاورة، بصورة مستمرة، انتبه إليه رئيس الحرس فسأله بلطف: هل فقدتَ حاجة؟.

---

(١) كراكوفيا: مدينة تقع إلى الجنوب من بولونيا. يبلغ عدد سكانها ٧٥٠,٠٠٠ نسمة تشتهر بجامعتها ومتاحفها وبالصناعات الكيميائيّة والنسيجيّة، وبآثارها القديمة. نذكر منها: الكنيسة القديمة والقلعة والقصر الملكي. (المترجم).

عند ذلك روى إيزيك ما تراءى له في الحلم. وللحال استرسل الضابط في ضحك شديد وقال:

«حقاً أنت إنسان مسكين. لقد أصاب حذاءك الاهتراء من رحلتك الطويلة. هل يستحق الحلم كل هذه المتاعب؟ أي إنسان عاقل يصدّق حلماً؟». في اليوم التالي، وقد تناهى إلى سمعه في الحلم صوتٌ يناديه.

قال رئيس الحرس لإيزيك: كان الصوت يحدثني عن مدينة كراكوفيا، ويأمرني أن أرحل إليها، وأن أبحث عن كنز كبير مخبأ في بيت رجل يدعى إيزيك. هناك يجب اكتشاف الكنز في ركن يعلوه الغبار. إنه مدفون خلف المدفأة. غير أن الضابط لم يثق بالصوت الذي سمعه في الحلم لأنه كان إنساناً عاقلاً، رزيناً.

عند ذلك انحنى إيزيك احتراماً للضابط وقدم له الشكر، ثم أسرع في العودة إلى كراكوفيا. وراح ينقّب في الركن المهجور من بيته، وما لبث أن عثر على الكنز. وقد وضع ذلك الاكتشاف حداً لشقائه وتعاسته.

وعلّق هنريش زيمّر على تلك القصة بالعبارات التالية:

بوسعنا القول إن **الكنز الحقيقي** الذي يضع حداً لما نعاني من بؤس، ولما يحل فينا من نكبات، ليس بعيداً، أبداً. يجب عدم البحث عنه في المناطق النائية. **إنه يرقد متوارياً في الزوايا الأشد عمقاً من بيتنا الخاص، أعني في كياننا بالذات**. إنه خلف المدفأة، ذلك المركز الذي يمنح الحياة ويقدم الحرارة والدفء، ويحكم وجودنا، وفؤاد فؤادنا، إذا عرفنا، فقط، كيف ندير عمليّات التنقيب. هنالك حالة غريبة وذات استمرارية، ندلّ عليها بالقول:

فقط، عقب رحلة مفعمة بروح التقوى، إلى منطقة نائية، إلى بلد أجنبي، وإلى أرض جديدة، يمكن أن تتكشّف لنا دلالة ذلك الصوت الآتي من الباطن، والموجّه لتحرياتنا.

وإلى تلك الحالة الغريبة ينَضاف أمر آخر، نعبر عنه بقولنا: إن الذي يكشف لنا دلالات رحلتنا الباطنيّة ذات الأسرار والألغاز، ينبغي أن يكون، هو ذاته، أجنَبيّاً ينتمي إلى عقيدة مختلفة، وإلى عرقٍ آخر».

ذلكم هو المعنى الحقيقي لكل لقاء حقيقي مع الآخر. ويمكن له أن يؤلف نقطة البداية لمذهب إنساني جديديلقى الانتشار على الصعيد العالمي.

* * *

الفصل الرابع
الحنين إلى الفردوس في تراث البدائيين

يوجز بومان Boumann الحديث عن الأساطير الإفريقية، العائدة إلى العهد الفردوسي الأولي، يقول:

في ذلك الزمان، لم يعرف الإنسان الموت، كان يفهم لغة الحيوانات وكان يعيش معها على وئام. لم يكد ويكدح، وكان الغذاء الوفير في متناول اليد. عقب حَدَث أسطوري معيّن -لا نأخذ على أنفسنا البحث فيه- أدركت تلك المرحلة الفردوسية نهايتها، وصارت الإنسانية على الحالة الراهنة التي نراها.

نحن نعثر على الأسطورة الفردوسيّة، في كل مكان تقريباً، من العالم، ولكن بأشكال من التعقيد، متفاوتة. وتضم، على الدوام، عدداً من العناصر ذات الخصوصيّة، إضافة إلى **الخلود**. وهو سمة فردوسيةمتميّزة إلى أبعد الحدود.

بوسعنا تصنيف تلك الأساطير، وإرجاعها إلى مجموعتين كبيرتين:
المجموعة الأولى تتحدّث عن اقتراب السماء من الأرض، في البدايات، إلى أدنى نقطة ممكنة.

المجموعة الثانية توجه الانتباه إلى الوسيلة الحسّية التي تؤمّن الاتصال بين السماء والأرض.

هذه الدراسة لا تقتضي منا تحليل البدائل المتعددّة التي تعرضها كل من هاتين المجموعتين، ولا إلقاء الأضواء على وسائلها الخاصة في الانتشار عبر الزمان

والمكان. هناك سمة واحدة تهم موضوعنا. إن الأساطير، عند وصفها الوضع الأولي للطبيعة ولإنسان البدايات، تبيّن انتماءها إلى الأساطير الفردوسية. تذكّر بأن السماء كانت، في ذلك الزمان، قريبة جداً من الأرض. **كان بإمكان المرء إدراكها بسهولة بوساطة شجرة، أو نبات متسلّق، أوبسلّم أو بصعود جبل.** وعندما فُصلت السماء عن الأرض بعنف ووحشيّة، أي عندما صارتْ بعيدة كما في أيّامنا، وعندما جرى قطع الشجرة أو النبتة المتسلّقة الواصلة بين الأرض والسماء، أو عندما تم **تسطيح الجبل** الذي كان يلامس السماء، عندها بلغ العهد الفردوسي نهايته، وحصلت الإنسانية على شرطها الراهن.

على هذا النحو، **تقدّم تلك الأساطير، الإنسان الأولي متمتّعاً بالسعادة والغبطة، وبالعفويّة، وبحريّةٍ فقدها مكرهاً، عقب السقوط، أي عقب حَدَثٍ أسطوري سبّب القطيعة بين السماء والأرض.**

في ذلك الزمان القديم، الزمان الفردوسي، كانت الآلهة تهبط إلى الأرض، وتختلط بالبشر. كان بمقدور الناس، من جهتهم، الارتقاء إلى السماء، بصعود جبل، وشجرة ونبات متسلّق، أو سلّم، أو حتى بركوب أجنحة الطيور.

إن تحليلاً علمياً دقيقاً لأعراق بشريّة سيلقي الأضواءعلى السياق الثقافي لكل نموذج من تلك الأساطير، وسيمكّننا من تقديم الأدلّة، مثلاً، على أن الأساطير التي تتحدّث عن اقتراب السماء من الأرض إلى أدنى حدٍ، والمنتشرة، خصوصاً، في أوقيانوسيا، وفي آسيا الجنوبيّة الشرقيّة، تتفق وتنسجم، على نحو من الأنحاء مع إيديولوجيا بلدان تسود فيها سلطة الأم. كذلك بالإمكان أن نبيّن **أن الصورة الأسطوريّة لمحور العالم** -المتمثّل في الجبل والشجرة والنبات المتسلّق، والذي وجد نفسه في **مركز العالم** واصلاً الأرض بالسماء- الصورة التي تأكّد شيوعها، من قبل، عند القبائل الأكثر بدائيّة -عند سكان أستراليا الأصليين

وعند أبناء بيكمي[1] وعند سكان القطب الشمالي- **إنّما جرى تشكيلها**، خصوصاً، في أجواء ثقافيّة لشعوب تعتمد **رعي الماشية** أو تحيا حياة الحَضَر، وانتقلتْ، **فيما بعد**، حتى وصلت إلى أبناء الثقافات الكبرى، المقيمين في مدن بلاد الشرق، تعود إلى العهد القديم. غير أن التحليل الخاص بالأعراق البشرية لن يوقفنا. إنّما سنكتفي، في هذا البحث، بدراسة الخصائص المميزّة للأساطير الفردوسية بهدف إرجاعها إلى نماذج وإلى أصناف.

نرى أن نعدّد الآن الخصائص المميّزة لإنسان العهد الفردوسي، من دون أن نأخذ بالحسبان السياقات الخاصةالتي وُجدت فيها. وتلك الخصائص هي:

الخلود، العفويّة، الحرية، إمكانية الصعود إلى السماء، اللقاء الميسور مع الآلهة، الصداقة المعقودة مع الحيوانات، ومعرفة لغاتها.

لكن كل هذه الميزات، وهذه الحريات والقدرات، فُقدت عقب حَدَث أولي نجم عنه **سقوط الإنسان**. ويعبّر عنه **بالتحوّل الأنطولوجي** الذي أصاب شرطه الخاص، كما **وبالقطيعة** على المستوى الكوني.

ولا تخلو من فائدة ملاحظتنا أن **الشامان، بتقنيات خاصة، يسعى جاهداً إلى إلغاء شرطه الراهن -شرط الإنسان الساقط- وإلى استرجاع شرط الإنسان الأوّلي الذي كان في البدايات، والذي تتحدّث عنه الأساطير الفردوسيّة**. نحن على علم بأن الشامان، هو من بين سائر المتعاملين مع الشأن المقدّس، الاختصاصيُ المتميّز والمتفوّق في **الوجد والانخطاف**. وبفضل كفاءته في الوجد، أي لكونه يقوى على هجر جسده كلما شاء، ويقوم برحلات على الصعيد الروحي، إلى جميع

---

(١) نذكّر، مرّة أخرى، أن أبناء البيكمي Les Pygmeés هم من الشعوب التي تحيا حياة البداوة وتقطن جمهورية الكونغو الديمقراطية (الزائير) والغابون والكاميرون، وجمهورية أفريقيا الوسطى. قاماتهم قصيرة. يعيشون في الغابة الاستوائية ويمارسون الصيد وقطف الثمار. (المترجم).

المناطق الكونيّة، يصير الشافي من العلل والأسقام، والمرافق لأرواح الموتى إلى العالم الآخر[1]، وهو إلى جانب ذلك، **الرجل المتصوّف وصاحب الرؤى**: الشامان، من دون سائر الناس، بمقدوره ملاحقة روح المريض التائهة، يقبض عليها ثم يعيدها إلى جسدها. وهو الذي يرافق أرواح الأموات إلى موطنها الجديد. **إنه يقوم، دائماً، برحلات وجد، تستغرق زمناً مديداً. يتوجّه خلالها، إلى السماء**، حيث يقدّم إلى الآلهة روح الحيوان الذي تمت تضحيته، ويلتمس منها البركة و المكرمة.

بالاختصار، الشامان هو الاختصاصي الكبير بالمسائل الروحيّة، أي أنه يعلم أكثر من الآخرين، ما تتعرّض له الروح من مآسٍ متنوّعة، ومن مغامرات وأخطار. بوسعنا القول **أن المركّب الشاماني يتمثّل** في المجتمعات «البدائيّة»، فيما نتفق على تسميته، عند أبناء الديانات الأكثر تطوراً، **بالحياة الروحية أو بالتجربة الصوفيّة**.

تضم الجلسة الشامانية، على وجه العموم، العناصر التالية:

١- دعوة الأرواح المساعدة. وتتمثّل، في معظم الأحيان، بالحيوانات، وإقامة الحوار معها، بلغة سريّة.

٢-**القرع على الطبل**، وأداء الرقص بقصد التمهيد إلى الرحلة الروحيّة.

٣-**الشطح[2] الكاذب أو الحقيقي**. وفيه تصير روح الشامان مهيأة لهجر الجسد.

وتستهدف كل جلسة شامانية **حيازة الوجد**. وفي حالة الوجد، وحدها، يكون بمقدور الشامان الطيران والتحليق في الأجواء، أو الهبوط إلى الجحيم، أي

---

(١) إن دور الشامان في مرافقة أرواح الموتى إلى العالم الآخر، يذكّر بالدور ذاته الذي يؤديه في الميثولوجيا اليونانية واللاتينية كل من شارون وهيرمس وأورفيوس. وهنالك دور مشابه للقديس ميخائيل تشير إليه الأيقونات المسيحيّة. **(المترجم)**.

(٢) الشطح: من مفردات المتصوّفة. هو حالة من الانسياح النفسي يغلب عليها الانفعال الشديد ويشعر فيها الفرد بالخروج من ذاته والانتقال من مطرحه، ويتجاوز حدود العالم الواقعية. **(المترجم)**.

يكـون بـإمكـانـه أداء دوره في مـرافـقـة أرواح المـوتى إلى الـعـالم الآخـر، وفي شفاء المرضى.

هنالك مـغزى من اسـتـخدام الشـامـان للغة سـريّة عند إعداد نفسه للشطح والانخطاف، أو كـما يُـقال في بعض البلدان، **للغة الحيوانات**. ومن الملاحظ أن الشـامـان يحـاكي، من جـهـة أولى، سلوك الحـيـوانات، ومن جـهـة أخـرى، يقلّد أصواتها، وخصوصـاً أصوات الطيور.

وقدلفت شيـروزوسكي الانتباه إلى هذه الظاهرة، عند الشـامانيين من أبناء قبيلة ياكوت[1]. وتبـيّن له **أن الشامان** يتـحـرك في كل الاتجـاهات، أثناء الجلسـة الشامانيّة. يتّخذ له موضعـاً في الأعلى، وأحيانـاً ينتقل إلى الأسفل، يقعد مرّة في الأمام. ومرة أخرى يجلس إلى الخلف. **يحاكي أصوات الطيور**، فتراه بارعـاً في الزقـزقة والتـغـريد، يجيـد النعـيق والنعـيب، والصـفـيـر والصـيـاح ويقلد تصفيق الأجنحة. وتنطلق منه، أحيانـاً، أصوات حادة. وقد يصدر عنه ضجيج وصخب. ولديه مقدرة فائقة في تغيير نبرة صوته. **يسترسل في الغناء من وقت لآخر**، ويردّد مقـاطع بشكل رتيب، فتعجب لهذا المشـهـد الغريب المذهل، **وينتابك شعور بأنك ترحل معه إلى عالم آخر**.

ولاحظ ليثيزالو أن قسمـاً كبيراً من الكلمات التي يتفوّه بها الشامان، أثناء الجلسـة، والغناء الذي يردّده، يعود، في الأسـاس، إلى محـاكاة أصوات تصدر عن الطيـوروعن الحيـوانات. من الجدير بالذكر أن الشـامـان، **خلال الجلسـة**، **يتكلّم بصوت حاد**، **وكأنه صوت يصدر من الرأس**، فيـه انحراف ونشاز، ربّـما يريد إفهام الحاضرين بأنه لم يعد إنسانـاً عاديّـاً، وإنّما صار **روحـاً أو إلهـاً**. نضيف في

---

(١) ياكوت شعب يقطن روسيا، وخصوصاً جمهورية ساخا Sakha عدده ٣٨٠,٠٠٠ نسمة. عاش حياة البداوة، وانتقل إلى حياة الحضر في القرن التاسع عشر. يتكلم لغة الياكوت القريبة من التركية. ويُعرف أيضاً باسم الساخا. (المترجم).

هذا السياق، إن ذلك الصوت يُستخدم، بصورة عامة، عند أداء أناشيد تنطوي على عبارات سحريّة. ومن اللافت، أن **السحر والغناء** وخصوصاً الغناء على طريقة الطيور -يُعبّر عنهما، في بعض اللغات، بكلمة واحدة- فاللفظة الألمانية الدالّة على السحر هي goldr وتُستخدم مع فعل golon الذي يعني الغناء. ومع بعضهما البعض، تدلاّن، بالأخص، على أصوات الطيور.

وإذا نظرنا إلى المريد وهو يحرص، أثناء تنسيبه إلى الشامانية على الالتقاء بحيوان يسرّ إليه بعض أسرار الحرفة، ويعلّمه لغة البهائم، أو يصير روحه المساعد، فإننا نتفهّم، على نحو أفضل، علاقات المودّة والإلفة التي تقوم بين الشامان والحيوانات. لنلاحظ، في الحال، أن اكتساب صداقة الحيوانات، والسيطرة عليها، بصورة تلقائية، يقتضي، في أفق عقليةالأزمنة القديمة، الارتداد إلى شرط بيولوجي أدنى.

يبدو لنا، من جهة أولى، أن الحيوانات تحمل رمزيّة، وقَدْراً من الميثولوجيا، غاية في الأهمية بالنسبة للحياة الدينيّة. وبالتالي نخلص إلى القول: أنْ تجري الاتصال مع الحيوانات، **وأن تتحدّث لغتها، وأن تصير صديقاً لها وسيّدها إنّما يوازي امتلاك حياة روحيّة تفوق في ثرائها، وإلى حدٍ بعيد، حياةً إنسانيّةخالصةً، يحياها البشر العاديّون**. ومن جهة أخرى، تَشغلُ **الحيوانات**، حسب نظرة «البدائيين». مكانةً رفيعةً. **إنها تفقه أسرار الحياة والطبيعة، بل هي على علم بسر الخلود، وامتداد العمر**. إن الشامان، باستعادته شرط الحيوانات إنّما يشارك في أسرارها، ويتمتّع بالمآثر والمزايا التي تحفل بها حياتها.

نرى أن نلفت الانتباه إلى الأمر التالي:

صداقة الحيوانات، ومعرفة لغتها كانتا من سمات الحياة الفردوسية، في ذلك الزمان القديم، زمان البدايات، وتؤلّفان عنصراً أساسياً في تشكيل الشرط البشري الأولي. إن الشامان يسترجع، إلى حدما، الوضع الفردوسي الذي عاشه

الإنسان الأولي، بفضل، استعادة العفويةِ الحيوانية، من خلال تقليده سلوكها، وبفضل لغة الحيوانات التي يحاكي أصواتها.

من المهم أن نلاحظ أن **حوار الشامان مع الحيوانات** أو الاندماج معها -**والاندماج ظاهرة صوفيّة** ينبغي عدم الخلط بينها وبين الامتلاك - إنّما يكون في بداية الجلسة الشامانيّة، وفي المرحلة السابقة للوجد. وليس بمقدور الشامان أن يهجر جسده، وأن يشرع في **رحلة صوفيّة** إلا بعد أن يستعيد، بعلاقته الحميمية والودية مع الحيوانات، غبطةً وعفويةً يتعذّر بلوغهما، في وضعه الدنيوي اليومي البعيد عن القداسة. ومن شأن تلك التجربة الحيويّة القائمة على **صداقة الحيوانات،** أن تنقله خارج الشرط العام للإنسانية **«الساقطة»،** وأن تتيح له، في الآن عينه، الالتحاق **بذلك الزمان القديم** الذي تحدّثنا عنه الأساطير الفردوسيّة.

وأما بخصوص الوجد بالذات، فينطوي، كما ذكرنا، على هجر الجسد وعلى رحلة ذات طابع روحي إلى السماء وإلى الجحيم. بالنسبة لموضوع دراستنا، هنالك أمر واحد يهمّنا يتمثّل في الرمزيّة التي تحملها الشجرة أو العمود والتي يرتقي بوساطتهما الشامان إلى السماء. إنهما ترمزان إلى الشجرة أو إلى الركيزة الكونيّتين.

ضمن هذا السياق، يلجأ الشامان من جبال الألتاي[1]، أثناء الجلسة إلى شجرة حرجيّة، وينزع أغصانها الدنيا، ثم يجري عليها سبعة حزوز أو تسعة أو اثني عشر حزاً تمثّل السموات السبع أو التسع أو الاثني عشرة. أي السموات بمختلف مستوياتها. أمّا الشجرة بذاتها فترمز إلى شجرة العالم. وبعد أن يقوم الشامان، بتضحية حصان، يستعين، على التتالي، بالحزوز أو بالدرجات، من أجل الولوج،

(١) جبال الألتاي: سلسلة جبال تقع في جنوب سيبيريا تتاخم روسيا الاتحادية ومنغوليا والصين. (المترجم).

رمزيّاً، إلى السماء التاسعة حيث يقيم الإله العظيم «باي أو لكان». وعند ذلك، يقدّم وصفاً حيّاً إلى الأشخاص الذين يشهدون الجلسة الشامانية، مع تفاصيل دقيقة لكل ما رأى، ولكل ما يجري في السموات التي عبَرَها.

يقصد الشامان من هذا المشهد إلى تحديدالنقطة العليا للارتقاء الروحي. لكنه ما يلبث بعد برهة، أن يتهاوى خائراً، منهك القوى. وفيما بعد، يلتفت حوله ويفرك عينيه. يبدو كما لو كان يستيقظ من سبات عميق، ثم يؤدي التحيّة إلى الحاضرين، تماماً كما يفعل المرء بعد غياب طويل.

رمزية الصعود إلى السماء بوساطة شجرة تتجلّى، أيضاً، بوضوح شديد، من خلال احتفالات التنسيب إلى الشامانيّة عند قبائل البوريات Bouriates[1] حيث يتسلّق طالب التنسيب شجرة حرجيّة موجودة داخل الخيمة. وعند إدراكه قمتها، يخرج من ثقب في أعلاها، معدّ لتطاير الدخان.

هنالك اعتقاد يقول إن الفتحة العليا للخيمة تماثل «الثقب» الذي تحدثه نجمة القطب في القبة السماوية.

يضاف إلى ذلك أن كلاًمن وتَد الخيمة، ونجمة القطب، هو بمثابة ركيزة تعمل على تثبيت الخيمة:

١ - خيمة المريد الذي يعدّ نفسه للانتساب إلى الشامانية.

٢ -الخيمة السماوية أو القبة السماوية.

ومن الجدير بالذكر أن نجمة القطب تسمّى أيضاً «مسمار السماء». على هذا النحو، تُعتبر الشجرة الطقسيّة الموجودة داخل الخيمة بمثابة صورةعن الشجرة الكونيّة، المنصوبة وسط العالم، وفي قمتها تزهو نجمة الصبح بلمعانها وتألّقها.

---

(١) البوريات: شعب من منغوليا الروسية يبلغ تعداده ٤٢٠,٠٠٠ نسمة. (المترجم).

وعندما يتسلقها المريد، ينفذ، رمزيّا إلى السماء. وما أن يخرج من الفتحة العليا للخيمة حتى يصرخ بأعلى صوته، ملتمساً العون والمدَد، وكأنه أدرك الأعالي ووقف في حضرة الآلهة.

هنالك رمزيّة مشابهة تلقي الضوء على الدور الهام الذي يؤدّيه الطبل عند الشامان. لقد بيّن ايمشيمر Emsheimer **أن الأحلام التي تتراءى للمريد أثناء إجراءات التنسيب إلى الشامانية، أو حالات الوجد التي تصيبه، تشتمل على رحلة ذات طابع روحي، «ويكون المريد أثناءها» إلى جوار الشجرة الكونيّة**، التي يقيم في أعلاها سيّد العالم. يدفع السيّد العظيم بعض الأغصان فتتهاوى على الأرض. وعندها **يختار الشامان واحداً منها ليصنع صندوق الطبل.**

هكذا يتاح للشجرة الكونيّة الموجودة في وسط العالم أن تربط الأرض بالسماء. ولما كان صندوق الطبل مصنوعاً من خشب تلك الشجرة بالذات لذلك يتسنّى للشامان، عند قرع الطبل أن يُسقط نفسه، بفعل السحر، إلى جوار تلك الشجرة، أعني في مركز العالم، حيث تتوفّر إمكانية العبور من مستوى كوني إلى مستوى آخر.

إن الشامان، سواء تسلق حزوز شجرة الخيمة، السبع أو التسع، وسواء قرع الطبل وملأ المكان ضجيجاً إنّما يقوم برحلة وجدٍ إلى السماء. في الحالة الأولى، يحاكي، بالجد والكدح، صعود الشجرة الكونيّة. وفي الحالة الثانية، **يحلّق، في الأجواء، بفعل قوّة سحريّة صادرة عن ضجيج الطبل، ويحطّ على مقربة من** الشجرة الكونيّة.

ويُعتبر طيران الشامان من السلوكيّات المتواترة والمألوفة. ويختلط، في الغالب، مع الوجد حتى ليتعذر التمييز بينهما. هنالك بدائل عديدة للطيران الشاماني. إنّما يهمّنا، بشكل خاص، الطيران إلى مركز العالم، حيث الشجرة، والجبل والركيزة الكونيّة. وكلها تربط الأرض بالسماء. ويوجد فوقها، في

الأعلى. «ثقبٌ» في القبة السماويّة أحدثته نجمة القطب. إن الشامان، في صعوده الجبل، وفي تسلّقه الشجرة، وفي تحليقه في الأجواء، أو في اجتيازه «الثقب»، في قمة القبّة السماويّة، إنّما يحقق الارتقاء إلى السماء.

نحن على علم بأن **جبلاً وشجرة وركيزة أو نباتاً متسلّقاً كانت، حسب رأيهم، تصل الأرض بالسماء**. كان بمقدور الإنسان الأولي تسلّقها بسهولة، وإدراك السماء. الاتصال مع السماء كان ميسوراً في ذلك الزمان القديم، الزمان الأسطوري للفردوس. وكان اللقاء مع الآلهة يتم على صعيد الواقع المحسوس (In Concreto). وما تزال ذكريات ذلك الزمان الفردوسي ماثلة، بشدّة بالغة، في أذهان البدائيين-وكذلك يستعيد أبناء قبيلة كورياكس[1] ذكرى العهد الأسطوري الذي عاش فيه البطل **الغراب-الكبير**، حينما كان بمقدور البشر، من دون لأي ومشقّة، الارتقاء إلى السماء. يقولون، في أيّامنا: لا أحد غير الشامان يقوى على ذلك الارتقاء. أمّا أبناء قبيلة باكيري المقيمة في البرازيل، فيرون أن السماء، بالنسبة للشامان، ليست أعلى من سطح البيت، لهذا بإمكانه إدراكها بلمح البصر.

هذا الأمر يدفع إلى القول بأن **الشامان يستعيد، أثناء الوجد، الوضع الفردوسي، ويؤكّد إمكانية الاتصال بين السماء والأرض**، التي كانت ميسورة، في ذلك الزمان القديم. بالنسبة للشامان، الجبل والشجرة الكونيّة يغدوان، مرّة أخرى، وسائل حسية تؤمّن الولوج إلى السماء، مثلما كانا قبل **السقوط**. إن السماء لتدنو، مرة أخرى، من الأرض. وتكاد تلامس سقوف المنازل، مثلما كانت، قبل القطيعة الأولية، في البدايات.

أخيراً، نذكّر بأن الشامان يستعيد الصداقة مع الحيوانات. ونقول بتعبير آخر: بالوجد يسترجعُ، لفترةٍ محدودة، قلّةٌ من الأفراد -وهم الشامانيّون والمتصوّفة- راهنيّة الحالة الأوليّة التي عاشتها البشرية. بهذا الاعتبار، تضاهي

---

(١) كورياكس: قبائل من سيبيريا القديمة، تعيش في منطقة كامتشاكا. وتعدّ ٩٥٠٠ نسمة. (**المترجم**).

التجربة الصوفيّة التي يخضع لها البدائيون، عودةإلى الأصول وارتداداً إلى الزمان الأسطوري، إلى زمان الفردوس المفقود.

وإذا ما استخدمنا اللغة الحديثة، نضيف أن هذا العالم بالذات، العالم «الساقط» والذي يجد نفسه، برأي شامان في حالة الوجد، رازحاً تحت قانون الزمان والتاريخ، إنّما يواجه الزوال و الفناء.

غير أن البون شاسع بين وضع الإنسان الأولي، والوضع المستعاد، خلال الوجد، من قبل الشامان. إن الشامان لا يُلغي، إلا لفترة وجيزة، القطيعة بين السماء والأرض. **إنه يصعد إلى السماء بالروح**، ولا يصعد، أبداً، على صعيد الواقع، بلحمه وشحمه، مثلما فعل الإنسان الأولي، في البدايات. كذلك لايُلغي، إطلاقاً، الموت. ومن الملاحظ أن كل المفردات الدالة على «الخلود»، والتي يمكن إحصاؤها عند البدائيين، تستلزم -تماماً كما عند الشعوب المتحضّرة- موتاً تّم من قبل، أعني أن المسألة تتناول، باستمرار، خلوداً روحياً بعد الممات post-mortem.

من أجل إيجاز كلامنا نقول: **إن التجربةالصوفيّة**، **بامتياز**، في المجتمعات القديمة، والمتمثّلة في الشامانيّة، **تكشف عن الحنين إلى الفردوس، وعن الرغبة في استعادة حالة الحرية والغبطة التي كانت قبل «السقوط»، وفي تجديد الاتصال بين الأرض والسماء**. أعني بالاختصار، في إلغاء كل ما تمّ من تغيير في بنيةالكون بالذات، وفي نمط وجود الإنسان عقب الخطيئة الأولية.

ومن أجل المزيد من التوضيح نقول: **إن الشامان بالوجد يسترجع جانباً هاماً من الشرط الفردوسي**: إنه يسترد الصداقة والإلفة مع الحيوانات، وهو بتحليقه في الأجواء، بالروح، أو بصعوده، **يقيم الاتصال**، **مرّةأخرى بين الأرض والسماء**. وعندما يبلغ السماء ويدرك الأعالي **يُجري مقابلة مع الإله**

السماوي، وجهاً نوجه ويبادله الأحاديث، بصورة مباشرة، تماماً مثلما أُتيح للإنسان الأولي أن يفعل، في ذلك الزمان القديم.

هنالك **موقف مماثل** نلمحه في روحانيّة أكثر حداثة، وأشد تطوراً: ونعني **الروحانيَة المسيحية**. ذلك أن **المسيحية محكومة بالحنين إلى الفردوس**. يُشار، على سبيل المثال، إلى أن التوجّه إلى الشرق عند إقامة الصلاة، يرتبط بموضوعات فردوسيّة. كذلك يبدو الالتفات إلى الشرق بمثابة تعبيرعن حنين إلى الفردوس. ومن الملاحظ أن ذات الرمزيّة الفردوسيّة تؤكدها الطقوس المعمول بها في العماد.

في مواجهة آدم الواقع تحت سيطرة الشيطان، والمطرود من الفردوس، يظهر الموعوظ، المهتدي إلى المسيحيّة، وكأن آدم الجديد حرّره من تسلّط إبليس وأدخله إلى الفردوس. على هذا النحو تبدو المسيحيّة وكأنها السبيل إلى الفردوس. يقول القديس امبرواز: «المسيح هو شجرة الحياة» (إسحاق الفصل الخامس ٤٣). ويضيف أيضاً: «المسيح هو ينبوع النعيم» (الفردوس الفصل الثالث ٢٧٢). وبالإمكان **حيازة الفردوس** من خلال ثلاثة مستويات متتالية:

أولاً: **العماد** وهو دخول الفردوس.

ثانياً: **الحياة الروحيّة** وتفضي إلى دخول الفردوس، والتوغّل فيه، إلى أبعد مدى.

ثالثاً: **الموت**. ويحمل الشهداء على دخول الفردوس.

ومن الملفت للانتباه العثور على مفردات خاصة بالشأن الفردوسي، مستعملة في تلك الجوانب من الحياة المسيحيّة. إن الحياة المشبعة بالروحانيات، جعلتنا نكتشف، أفضل من سواها، أن ثمة استعادة لحياة الفردوس. وأول علامة دالّة على ذلك الاكتشاف تتجلى في **إعادة السيطرة على الحيوانات**، والتي توقّفت منذ كان الزمان الأول. في البداية، كان آدم مكلفاً بمنح الأسماء إلى الحيوانات.

ر

وكان إعطاء الاسم إلى الحيوان يضاهي السيطرة عليه. ضمن هذا السياق، يتحدّث القديس توما[1] عن سلطان آدم على المخلوقات غير العاقلة، يقول:

«إن الروح تسيطر، بما لديها من قوّة آمرة ومؤثرة، على القدرات الداخلة في نطاق الإحساس، والمتمثلة في شهوة الغضب، وشهوة الجنس والشبَق، والخاضعة إلى العقل، على نحو من الأنحاء. بهذا الاعتبار، كان الإنسان، في حالة البراءة، يمارس السلطة على الحيوانات بفعل قوته الآمرة. ومن اللافت أن مسألة إعطاء الاسم، أو تغييره، لعبت، وبالقدر ذاته، دوراً هاماً في إطار الإعلان عن النهاية والمآل. ذلك أن المناداة بملكوت المسيح المنتظر اقتضت تحولاً أخلاقياً في الحياة الإنسانية، بل وتغييراً في عالم الحيوان. وقد ميّزت، هذه الحالة، العالم الخارج من بين يدي اللّه»[2].

في المجال الروحي، تخضع الحيوانات، أحياناً، للرجل القديس البار، تماماً مثلما كانت تطيع آدم[3]. وتروي الأخبار المتداولة عن الرهبان، الموغلين، في النسك والزهد، أن الوحوش الضارية تُقبل إليهم، وقد غدت أليفة مطواعة، فيقدّمون إليها القوت. يُشار في هذا السياق، إلى القديس فرانسوا الأسّيزي. وقد سار على نهج آباء الكنيسةالذين عاشواحياة النسك، في الصحراء. بوسعنا القول:

---

(١) المقصود بالقديس توما: توما الأكويني. وهو من أبرز علماء اللاهوت في المسيحيّة. وُلد في إيطاليا عام ١٢٢٥ وكانت وفاته عام ١٢٧٤. مارس التدريس في باريس. وجّه عناية خاصة إلى فلسفة أرسطو. وسعى إلى الكشف عن انسجام الطبيعة والعقل مع الإيمان. (المترجم).

(٢) راجع كتاب: Jeon Danielou : Sacramentum futuri P.6.

(٣) نشير في هذا المقام، إلى القديس سمعان العمودي الذي وُلد في شمال سورية عام ٣٩٠ وتوفي عام ٤٥٩ كان ناسكاً يدعو إلى نبذ الوثنية واعتناق المسيحية. يقال أنه أقام علاقات الألفة والصداقة مع الوحوش الضارية وأنه عاش معها في المغاور ثم صعد عموداً وأمضى عليه مدة ٤١ عاماً منصرفاً إلى الصلاة وإلى الوعظ والإرشاد. بعد وفاته، أقيمت، حول العمود، وإلى الشمال الغربي من مدينة حلب كاتدرائية تعتبر تحفة في الفن المعماري المسيحي. وهي من المعالم السياحية الهامة في سورية. (المترجم).

إن صداقة الحيوانات المتوحّشة، وكذا السيطرة التلقائيّة على الحيوانات عموماً هي من الأعراض الظاهرة، ومن العلامات الواضحة الدالة على استعادة وضع فردوسي.

إضافة إلى ذلك نرى أن ننوّه أيضاً برمزيةٍ للفردوس الأرضي نلمحها في كنائس وفي حدائق الأديرة. إن المشهد الذي يحيط براهب الدير ليعكس ملامح الفردوس الأرضي، وكأن الراهب يستبق، إلى حدٍ ما، العيش في الفردوس. لكن التجربة الصوفيّة، ولكونها روحية خالصة، هي التي تهمّنا، على وجه الخصوص.

وقد أجاد دوم ستولز في الحديث عن التجربة المسيحيّة الروحيّة، المثاليّة والنموذجية، المتمثّلة في صعود القديس بولص إلى السماء. ويورد في هذا الصدد كلام بولص:

«إني أعرف رجلاً في المسيح اختُطف إلى السماء الثالثة منذ أربع عشرة سنة. أفي الجسد لست أعلم، أم خارج الجسد لست أعلم. الله يعلم. اختُطف إلى الفردوس وسمع كلمات سريّة لا يحلّ لإنسان أن ينطق بها»(١).

لا نود، في هذا المقام، الوقوف عند رمزية الصعود في التصوّف المسيحي. إنّما نلفت الانتباه إلى الدور الذي يؤدّيه السلم في الارتقاءإلى الفردوس. حسبنا أن نذكّر بأن مراتب التأمّل تدل على مراحل صعود الروح إلى اللّه. وقد أوضح القديس بولص أن ذلك الارتقاء الروحي ينقل الإنسان إلى الفردوس. لكن الكلمات السريّة التي تناهت إلى سمعه، ولا يحل النطق بها، ألا تكون كلمات الله بالذات؟ ويشير القديس كريكوار إلى أن آدم، في الفردوس، كان يحظى، في العادة، بإقامة الحوار مع الله.

---

(١) راجع رسالة القديس بولص الثانية إلى أهل كورنتس - الفصل الثاني عشر (١-٤).

ومع أن المسيحيّة محكومة بالحنين إلى الفردوس، إلا أن المتصوّفة، دون سواهم، **لهم امتياز استعادة الحياة الفردوسيّة، جزئيًا، من خلال صداقة الحيوانات، وبالصعود إلى السماء، وبلقاء رب العالمين.**

الحالة ذاتها نلمحها عند أتباع الديانات القديمة. وقد تأكّد احتفاظهم بشيء من **الحنين إلى الفردوس،** على جميع مستويات تجاربهم الدينيّة. غير أن الحنين **يظهر، خصوصاً، في التجربة الصوفيّة: أعني الوجد الذي يغرق فيه الشامان.** ومن الملاحظ أن العلامات الخاصة الدالّة على استعادة ذلك الزمان القديم ماثلة في صداقة الحيوانات، والصعود إلى السماء وفي الحوار مع الإله السماوي. وكما هي حال القدّيس في المسيحيّة، كذلك تكون **استعادة الفردوس مؤقتة، من قبل شامان في الوجد،** لأن لا الشامان ولا القدّيس، ينجح في إلغاء الموت، أي لا يفلح الواحد منهما في إعادة وضع الإنسان، بتمامه، مثلما كان في قديم الزمان.

أخيراً نرى التذكير بأن الفردوس بات عسير المنال بالنسبة للتراث المسيحي، بسبب النار التي تحيط به. وإنه لمن المتعذر إدراك الفردوس، طالما تسوّره **دائرة من النار** أو -وهذا يعود إلى الشيء ذاته- طالما تحرس مدخله ملائكةٌ تحمل بيديها سيوفًا ملتهبة.

ويقول لاكتانس: إن اللّه أبعد آدم عن الفردوس. وقد أقام له **سياجاً من نار** حتى لا يكون بمقدوره النفاذ إليه. ويلمح القديس توما الإكويني إلى هذه الحالة عند قوله إن صعوبةً بالغة تحول دون الولوج إلى الفردوس، خصوصاً بسبب الحرارة الشديدة التي تجعله على مسافة بعيدة من مكان إقامتنا. لهذا **يتوجّب على الراغب في دخول الفردوس، أن يجتاز، أوّلاً، سوراً من النار يحيط به.** بتعبير آخر، إن الإنسان الذي **تطهّر بالنار،** دون سواه، بمقدوره، من الآن فصاعداً، دخول الفردوس.

إن الاتحاد الروحي بالفردوس يستلزم النقاء والطهارة لهذا يتم بعد سلوك طريق التطهير. ولا يتردّد المتصوفة في النظر إلى تطهير الروح وإلى النار المطهّرة، المحيطة بالفردوس وكأنهما يتّمان على المستوى ذاته.

هذه الأقوال المحدودة تبدو كافية. إنها توجز وتبرّر عقيدة تقول بالنار **المطهّرة**، التي تحول دون الولوج إلى الفردوس بصورة مباشرة. لا نودّ، في هذا المقام، أن نخوض جدلاً حول رمزيّة النار في التصوّف، وفي اللاهوت عند المسيحيين. إنّما هنالك مغزى نخلص إليه من ملاحظتنا لرمزية مماثلة تتكشّف من خلال تقنية شامانية تتناول **السيطرة على النار**، والمعروفة تماماً. لقد اشتهر **الشامانيّون** في العالم أجمع بامتيازات ومكرمات. يقال: إنهم **أسياد النار**. يأتون بالغرائب أثناء جلساتهم. **يلتهمون الفحم الملتهب، يلمسون النار الحمراء، ويمشون فوق النار**. لقد تأكّد العمل بتقنية **السيطرة على النار**، عند الشامانيين، في المجتمعات القديمة الضاربة في عمق الزمان. وتعتبر من **مكوّنات الشامانية، مثلها مثل الوجد والصعود إلى السماء، والحديث بلغة الحيوانات**، وبوسعنا القول: ليس من العسير استخلاص إيديولوجيا تكمن في السيطرة على النار. بالنسبة للعالم البدائي، وكذلك الحال بالنسبة لعموم الناس، بصورة عامة، تتميّز الأرواح عن البشر بعدم قابلية احتراقها: أعني بقدرتها على مقاومة حرارة الجمر. لهذا يُنظر إلى الشامانيين وكأنهم تجاوزوا الشرط البشري، وباتوا من المشاركين في الشرط الخاص بالأرواح. **الشامانيّون، تماماً كما الأرواح، يصيرون غير مرئيين، وبمقدورهم التحليق في الأجواء، والصعود إلى السماء أو الهبوط إلى الجحيم. يوصفون بعدم قابلية الاحتراق فلا تفعل النيران فعلهافي جلودهم.**

إن السيطرة على النار تدل، بحدودٍ محسوسة، على تعالي الشرط البشري. وإن الشامان ليبرهن، من خلال هذه التجربة أيضاً، على أنه كوّن لنفسه الشرط الخاص بالأرواح، وأنه صار -أو يمكنه أن يصير أثناء الحلقة- روحاً.

وإذا ما أجرينا مقارنة بين النار المطهّرة التي تحيط بالفردوس، في التراث المسيحي، وبين السيطرة على النار عند الشامانيين، نلحظ وجود سمة واحدة على الأقل، مشتركة بينهما تتمثل في عبور النار. **إن اجتياز النار من دون أذى ومن دون عقاب، في المسيحيّة كما في الشامانيّة، لهو علامة دالة على إلغاء الشرط البشري.**

لكن الشرط البشري الراهن، في المسيحيّة كما في تراث شعوب الأزمنة الغابرة ما هو إلا محصلّة لـ «**سقوط**» الإنسان. وبالنتيجة، بوسعنا القول إن إلغاء ذلك الشرط، ولو بصورة مؤقتة. يعادل استرداد وضع الإنسان في البدايات. بتعبير آخر، إنه يعادل إلغاء الزمان الراهن، والعودة إلى الوراء بقصد استعادة الزمان الفردوسي.

ومن الجدير ذكره أن استرداد الإنسان لوضع أولّي قديم عاشه في البدايات ماهو إلاّ عملية عابرة تتم بسرعة فائقة، لأنها لا تتيسّر للشامان إلا عندما يحاكي الشرط الخاص بالأرواح. كنّا لاحظنا هذه الحالة عندما ألمحنا إلى بعض التقنيات الشامانية. **أثناء الانخطاف**، على سبيل المثال، **لا يطير الشامان إلى السموات بجسمه وشحمه، إنّما روحه، وحدها، هي التي تطير**. ويعرض التصوّف المسيحي موقفاً مماثلاً. إن الروح ،دون الجسد، والتي طهّرتها النار، تدخل الفردوس. أضف إلى ذلك، إن المماثلات التي أشرنا إليها بين المسيحية وبين العالم القديم تبدو ذات أهميّة. هذا ما يحملنا على القول إن لاوجود لانقطاع بين إيديولوجيا تنطلق من التجربة الروحية عند البدائيين وبين العالم الروحي الذي تشيعه المسيحية. **عند البدائيين، كما عند القديسين واللاهوتيين المسيحيين، الوجد الذي يحياه المتصوّفة، هو ارتداد إلى الفردوس. أعني أنه يظهر من خلال إلغاء الزمان والتاريخ واستعادة وضع الإنسان الأوّلي.**

أرجو أن يكون قصدي مفهوماً تماماً. مع استخلاص تلك الحالات من التشابه، لم نزعم، على الإطلاق، إصدار حكم قيمة يتناول التجارب الروحيّة

على اختلاف مشاربها، عند البدائيين أو عند غيرهم، إنّما كنا نحصر الانتباه في **إيديولوجيّاتهم**، التي تضم، كنواة مركزيّة، **الحنين إلى الفردوس**. هذا الموقف لايستبعد- كما هو معلوم- وجود اختلافات متعددة، ليس فقط بين العالم الروحاني عند البدائيين وبين الروحانيات المسيحية، وإنّما أيضاً بين المدارس الروحيّة المسيحية، في مواجهة بعضها البعض الآخر.

إضافة إلى ذلك، رغبنا، عن قصد، في إجراء مقارنة بين المسيحية وبين نموذج من التجارب الروحية يعود إلى زمن قديم للغاية -وأعني **الحنين إلى الفردوس**- تاركين، جانباً، التقاليد الروحيّة الكبرى في الشرق. وعلى الرغم من **أن الخروج من الزمان، وإلغاءالتاريخ يشكّلان العنصر الأساسي لكل تجربة روحية- وينسحب هذا القول على التجارب الروحية في بلاد الشرق- يبدو لنا أن العالم الروحاني في الأزمنة القديمة، احتفظ أفضل من سواه، بالسمة الفردوسية.** وبحسب بعض الاعتبارات، تبقى المقارنة بين الروحانيّة البدائيّة، والروحانيّة المسيحيّة، مقبولة ومستساغة، أكثر من مقارنات نجريها بين الروحانيّات المسيحيّة، والتيّارات الروحيّة في بلاد الهند والصين أو اليابان.

نحن، وإن كنّا لا ندّعي تقديم موجزٍ، في صفحاتٍ محدودة، عن دراسةٍ مقارنةٍ في الروحانيّات، فإنه يهمنا أن نلفت الانتباه إلى النتيجة الرئيسة لبحثنا، أعني الاستمرارية الإيديولوجيّة الكاملة بين التجربة الروحية الأشد بساطة وبين المسيحية. في بداية التاريخ الديني للبشرية كما في نهايته، نحن نجد ذات الحنين إلى الفردوس.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحنين إلى الفردوس يتكشّف، من خلال السلوك الديني لإنسان المجتمعات القديمة، عندها يمكن أن نذهب إلى القول إن **الذكرى الأسطورية** لمرحلة من السعادة والغبطة نجهل تاريخها، **لازمتْ الإنسانيّة**، وكانت شغلها الشاغل منذ وعى الإنسان المنزلة التي يحتلّها في **الكون**. على هذا النحو،

يبدأ العمل بمنظور جديد، في دراسة الأبعاد الاجتماعية للإنسان القديم. إنّما هذا المقام ليس مناسباً للشروع بهذه الدراسة. حسبنا القول، على ضوء ما ذكرنا، بأن بعض الملامح الروحية عند البدائيين، التي اعتبرها بعضهم دالة على الانحراف والشذوذ، ليست، على الإطلاق، سيّئة. على سبيل المثال: إن تقليد الشامان لأصوات الحيوان يترك أصداء في نفوس المشاهدين، ويراه علماء الأعراق، في أكثر من مناسبة، من الأعراض المَرَضية، إنّما يكشف، في الواقع، عن رغبة في استعادة **صداقة الحيوانات**، وبالتالي، في الالتحاق بالفردوس الأولي.

كذلك **الشطح** أثناء الوجد، أيّة كانت أوصافه الظاهرية، ليس من السلوك الشاذ، المنحرف عن معايير الحس السليم، إلا إذا أغفلنا دلالته الروحيّة. إن الشامان، كما رأينا، يسعى جهده إلى إعادة بناء العلاقات بين الأرض والسماء التي انقطعت بسبب «السقوط». وفي هذا السياق نضيف أن **السيطرة على النار** ليست من الأوهام والترّهات التي تراود خاطر إنسان همجي يحيا حياة الطبيعة، إنها، على العكس، تقيم الدليل على مشاركة الشامان في شرط الروح.

إن كل أنماط السلوك الغريب، المخالفة للمألوف، عند النظر إليها من زاوية خاصة، نراها تشفّ عن الروحانيّة الخالصة. إنها، في واقع الأمر، منوطة بإيديولوجيا متماسكة، تزهو بالشموخ والنبل والعظمة. وإن الأساطير المؤلّفة لتلك الإيديولوجيا تعدّ من الأبهى والأروع ومن الأوسع ثراء. إنها **أساطير الفردوس**، **والسقوط**، **وخلود الإنسان الأولي**، وعلاقته المتواصلة مع الله. وهي أيضاً الأساطير التي تتحدّث عن سبب الموت وعن اكتشاف الروح، بكل ما تعني كلمة روح. هذا الأمر لا يخلو من نتيجة تفيد في فهم وفي تقييم سلوك البدائي، وسلوك الإنسان غير الأوروبي، على وجه العموم. في العديد من الحالات، يدع الأوروبي نفسه -عندما تقُدّم له الإيديولوجيا القديمة- عرضةً للتأثر والاستهواء، لجهله،

بالفعل، الشيء الوحيد الذي تهمّ معرفته قبل سواه: وهو الإيديولوجيا ذاتها: أقصد الأساطير.

ومن المعلوم أن التعبير عن الإيديولوجيات يتعلق، بالدرجة الأولى، بالأنماط الثقافية، وبطرائق التفكير المحلّية الشائعة في ظرف معيّن. ويمكن أن يكون فهمها وإدراك أبعادها، ميسوراً بصورة مباشرة، أو لا يكون، ويجري إطلاق الأحكام بحسب الانطباع الذي نكوّنه عنها. نذكر على سبيل المثال أن احتفالاً يشيع فيه استخدام **الأقنعة** قد يبدو جميلاً رائعاً، وربّما بعض **أنواع الرقص** تثير في النفس مشاعر الحزن والكآبة أو تدعوإلى الشؤم وسوء الطالع. وقد تحسب طقساً من طقوس التنسيب عنيفاً وفظّاً أو يجنح إلى الشذوذ والانحراف. أمّا إذا كلّفنا أنفسنا بذل الجهد من أجل التعرّف على الإيديولوجيات الكامنة في تلك العروض، وإذا أجرينا دراسة للأساطير والرموز التي تحكمها وتحدّد مجراها، فإننا نخلّص أنفسنا من العنصر الذاتي في انطباعاتنا، وننطلق إلى منظور أكثر موضوعيّة.

إن فهم حقيقة تلك الإيديولوجيات يكون، بين الحين والآخر، كافياً، ويتيح لنا التأكّد من أن سلوكاً معيناً سليمٌ وصحيحٌ، ومتفقٌ مع المعايير المألوفة. لنتذكّر مثالاً واحداً في هذا الخصوص. لقد ساد الاعتقاد، خلال ما يزيد على القرن، بأن الأصوات الغريبة التي يأتيها الشامان، عند محاكاته أصوات الحيوان، تقدّم الدليل على فقدان توازنه النفسي. لكننا نجد أنفسنا، في هذا المقام، بصدد مسألة أخرى مختلفة تماماً. إننا نرى في تلك الأصوات **الحنين إلى الفردوس** الذي يملأ النفوس: الحنين الذي لازم أشعيا وفيرجيل، ووفّر المددَ الروحي لآباء الكنيسة وقد أينع فرحاً ورجاء في حياة القدّيس فرانسوا الأسيّزي (١).

---

(١) القديس فرانسوا الأسيّزي وُلد في إيطاليا عام ١١٨٢ وتوفي عام ١٢٢٦ أسّس رهبنة الفرنسيسكان الشهيرة. كان يعيش في أسرة شديدة الثراء لكنه غادرها عام ١٢٠٦ وراح يحيا مع مريديه حياة الفقر والنسك والتقشف». (**المترجم**).

الفصل الخـــامس
التجربة الحسية والتجربة الروحيّـة عند البدائيّين

ملاحظات أوّلية:

التجربة الروحيّة في المجتمعات البدائية هي، بصورة عامة، امتياز يخص طائفة من الأفراد. إنهم، وأيّا كان الاسم الذي نعطيه لهم، الاختصاصيّون في الوجد. هنالك الشامانيّون، ورجال الطب[1] المعنيّون بشؤون الجسم والروح، والسَحَرة العاملون بالخفايا والراجمون بالغيب، وهنالك العاملون في الطب الشعبي، والجماعة الغارقة في الوجد، وهنالك أيضاً أصحاب الوحي والإلهام على اختلاف مشاربهم، كلهم يتميزّون عن أبناء جلدتهم بتجربة دينيّة بالغة الشدّة، إنهم يحيون المقدّس بعمق وبفرادة لا نرى لهما مثيلاً عند سائر الناس. يأتون، في الغالب، أعمالاً مستهجنة، وسلوكاً غريباً غير مألوف- يبدو وكأن لهم سلطاناً خفيّاً، وأن صلات شخصية وسريّة تربطهم بكائنات إلهيّة أو بالأبالسة- لهم نمط من العيش الخاص نلمحه في زي من اللباس، وفي الشارات التي يحملونها، وفي عبارات لغوية موقوفة عليهم ولا تجري على ألسنة الآخرين. وقد أجمع الباحثون على أن الواحد منهم يوازي، في المنزلة، النخبة الدينيّة والروحانيّين، عند أصحاب ثقافات أخرى أكثر تطوراً.

---

(١) **رجل الطب**: تحدثنا في مقدمة المترجم صفحة ٥ عن رجل الطب وعن مجال عمله في الزمن القديم وعن سبب تسميته بالحكيم. **(المترجم)**.

لئن صح القول ان الشامانيّين ورجال الطب يمثلون التجربة الروحيّة الأكثر ثراء والأصح تعبيراً عن الإنسانيّة في مرحلتها البدائيّة، فهنالك فائدة كبرى في تحديد الدور الذي يولونه إلى الفعالية الحسيّة، من خلال بحثهم عن المقدّس. نقول بتعبير آخر، من المفيد أن نعرف إلى أي مدى بمقدور التجربة الحسية -بوصفها من مجال الحس- يمكن أن تصير حاملةً لقيمة أو لدلالة دينيّة، وإلى أيّة درجة يمكن لعالم الحس أن يؤمّن عند البدائيّين، الولوج إلى شرط، يعتبرونه من مجال إنساني أرقى.

نرى أن نسوق الآن ملاحظتين تتعلّقان بطريقةالبحث:

١-إذا اعتزمنا الوقوف، في هذا المقام، عند الأشكال المختلفة للشامانية وعند تقنيات الوجد التي تعمل بها، فهذا الأمر لا يقتضي أن يكون هؤلاء الأفراد من أصحاب الامتياز، الوحيدين الذين تحمل عندهم الفعالية الحسيّة، وبمقدورها أن تحمل، قيمة أو دلالة دينيّة. بل على العكس فإن الحياة الدينيّة، عند البدائيّين كما عند الجماعات الآخذة بأسباب الحضارة، تدفع بشكل أو بآخر إلى منح **قيمة دينيّة لعالم الحس**. وإذا تحدّثنا، بالعموم، نقول لا وجود لتجربة دينيّة لا تتدخل فيها الحواس لأن جميع تجليات القداسة تمثّل اندماج المقدّس في الوسط الكوني المحيط. ولكن **تجلّي القداسة لا يبطل، أبداً، الدور الطبيعي للتجربة الحسيّة**.

وعندما تتركز التجربة الدينية الجماعية حول «تجربة حسيّة» كأن يؤدّي، الطقس الديني الخاص ببواكير الثمار إلى رفع التحريم الغذائي، وإلى جعل المحصول الجديد قابلاً للاستهلاك، عندها نكون بصددعملية تقديس تقترن بفعل فيزيولوجي. وبهذا الاعتبار، **كل فعل مسؤول يحمل، في رأي البدائي، قيمة ودلالة دينيّة وسحريّة**. نرى أن نذكّر، في هذا السياق، بالمضمون الكوسمولوجي، وبالتالي، الروحي، للفعاليّة الجنسية، وللعمل في مجال الصيد، والزراعة. بوسعنا

القول إن الغذاء شأن الجنس والأشغال التي يمارسها الإنسان هي جميعها، في نظر البدائي، فعاليات فيزيولوجيّة، وهي من المقدّسات، في الآن عينه. بتعبير آخر، إن الفعالية التي تمت بصلة إلى عالم الحس، تتناول القيمة والاعتبار، في كل مكان من التاريخ الديني للبشريّة، بوصفها وسيلة مساعدة على المشاركة في المقدّس، وعلى إدراك المجال الإلهي. ولئن توخّينا الحديث عن الذين يتعاطون الشأن الروحي، في المجتمعات البدائيّة دون سواهم، فلأن تجاربهم تجعلنا نتعرّف بسهولة أكثر، على الطرائق المؤدّية إلى إجراء تحوّل في الفعاليّات الحسيّة لدى اتصالها بالمقدّس.

٢- الملاحظة الثانية وتتناول تجربة الروحانيّين البدائيين بالذات. وعندما نتحدّث عن فعاليتهم الحسيّة، إنّما نفهمها بمعناها الأوسع، لكنه المعنى الأقل تقنية والأقل دقّة.

وليس لنا أن نطلق أي حكم ينتقص من مكانة تلك الفعالية. وعند وضع أنفسنا على صعيد تاريخ الأديان، لم نقصد المضي في تحليل الوقائع السيكولوجية إلى ما وراء مدلولها السحري والديني. إنّما نرغب فقط في تحديد الحد الذي يمكن أن تدركه تجربة حسيّة، عند البدائيين، من أجل الاطلاع بأعباء قِيَم دينيّة.

المرض والتنسيب

يصير المرء شامانـاً:

١- **بنداء داخلي** أي بـ«دعوة» أو «اصطفاء».

٢- بانتقال حرفة الشامان **بالوراثة** من الآباء إلى الأبناء.

٣- **بقرار شخصي**. وقلّما يكون الاختيار نزولاً عند رغبة العشيرة. وأيّة كانت الطريقة، لا يُعترف بالمرء كشامان إلا بعد أن ينال **ثقافة مزدوجة**:

١- من مستوى **الوجد**، كما في حالة الانخطاف والشطح، أو في **الأحلام** وفي الرؤى.

٢- من **مستوى الموروث والتقاليد**، وتتناول الاطلاع على تقنيات الشامانية وعلى أسماء الأرواح ووظائفها، وعلى المخزون الميثيولوجي، وعلى اللغة السريّة وعلى أنساب العشيرة وسلالتها.

هذه الثقافة التي تؤمّنها للمريد الأرواح وشيوخ الشامانيّين تؤلّف جوهر التنسيب. وقد يكون التنسيب عَلَنيّاً يجري أمام عموم الناس، وعندها يظهر من خلال ممارسات طقسيّة خاصة متميّزة. لكن غياب طقوس من هذا الصنف، لايستلزم، بالضرورة، غياب التنسيب، إذ يمكن أن يتم من خلال **الحلم**، أو من خلال تجربة من مستوى الوجد يكابدها المريد.

للنداء الباطني الروحاني، الصادر عن الأعماق، **أعراض** تهم بحثنا وتسترعي الاهتمام. من الملاحظ أن الفتى المدعو لأن يصير شامانـاً ينفرد عن سائر الناس بسلوك غريب. فهو يؤثر، بصورة متزايدة، **العزلة** على العيش المشترك، ويجنح إلى **الأحلام**، ويحب أن يهيم في الأدغال، أو في الأقفار. يكون صاحب رؤى، وقد يسترسل في الغناء أثناء نومه إلخ[1]. هذه المرحلة من **الاعتزال والانطواء** تتميّز، أحيانـاً، بأعراض خطيرة.

عند أبناء قبيلة ياكوت، على سبيل المثال، يصدف أن ينأى المريد عن السلوك المألوف **ويتحوّل إلى إنسان هائج عنيف**، يفقد وعيه بسهولة، ويلجأ إلى الغابات ويتغذّى بلحاء الأشجار. وقد يرمي نفسه في الماء أو في النار، أو يجرح بدنه بالسكاكين. وذكر الباحث **شيروكوجورف** أن شامان المستقبل من أبناء قبائل

(١) راجع بالفرنسية كتاب «الشامانية وتقنيات الوجد القديمة» لميرسيا إيلياد من صفحة ٢٦ إلى صفحة ٣٠.

توكوز[1]، يمرّ عند اقتراب سن الرشد، بأزمة هستيريّة أو يكابد رجّة نفسيّة شديدة.

وقد تصدر عنه إشارات دالّة على **النداء الباطني** وعلى الدعوة إلى الشامانيّة، منذ سنّ مبكرة، فترى **الصبي ينطلق إلى الجبال** حيث يمكث مدّة أسبوع أو أكثر، ويقتات بحيوانات صغيرة يمزّقها بأسنانه، مباشرة عند صيدها. ثم **يعود إلى القرية بمنظر غير مستحب**: القذارة بادية على بدنه، والدم يسيل من جسده، وثيابه ممزّقة، وشعره يتدلى بعشوائيّة **وكأنه غدا «بهيمة سارحة في البراري»**. يظل صامتاً لاتبدر منه كلمة. وبعد حوالي عشرة أيام تتحرك شفتاه ويتلعثم بكلمات متنافرة مفكّكة.

وحتى عندما نكون بصدد شامانية تصير إلى الغلام **بالوراثة**، تتدخل الجماعة وكأنهاتصطفي الفتى ذاته، ويكون عليه أن يجري تغييراً في سلوكه، **ويدخل في روعه أن أرواح الأجداد هي التي اختارته**، لهذا نراه يغيب عن الأتراب ويغرق في الأحلام مؤثراً العزلة والانفراد. يصير صاحب رؤى وناطقاً بالنبوءات. وبين الحين والآخر يقوم بالاعتداء على من حوله وهو في حالة من اللاوعي والذهول. في غضون ذلك تُقبل الأرواح، حسبما يرى أبناء قبيلة بوريات، لتخطف روح الفتى وتنقلها إلى قصر الآلهة، حيث تحسن وفادتها. وهناك ينقل إليها الشامانيون الأجداد أسرار **الحرفة** ويعلّمونها العبادات والشعائر وأسماء الآلهة والأرواح إلخ... وعقب هذه المرحلة الأولى من التنسيب، تعود روح الفتى وتلتحق بالجسد.

أمّا عند القبائل القاطنة جبال الألتاي فيعلن شامان المستقبل عن نفسه، منذ الطفولة من خلال كثرة تعرضّه للمرض، ونزوعه الدائم إلى العزلة، واستغراقه في التأمل. وعندما يكون أحد فتيان العائلة مصاباً بالصرع، يختلج ويتخبط، ويقع،

---

(١)توكوز: مجموعة قبائل تقطن سيبيريا. **(المترجم)**.

بين الحين والآخر في هياج شديد، عندها تحصل القناعة، عند أبناء الالتاي، بأن واحداً من أجداده كان شامانـاً.

يرتقي المرء إلى مرتبة الشامانيّة أيضـاً على إثر حادث تعرّض له، أو عقب حصول واقعة خطيرة غير مألوفة. نلمح هذه الحالة عند أبناء قبيلة بوريات وسوبرت وعند الأسكيمو: كأن يُمسّ الإنسان بصاعقة أو يسقط من شجرة باسقة، أو أن يجتاز، بدون أذى، تجربة شبيهة بما يجري في الاختبارات التنسيبيّةالشاقة. نذكر، على سبيل المثال، ما يقال عن رجل من الأسكيمو يمضي خمسة أيام في الماء المتجمّد من دون أن تبتلّ ثيابه. لقد حظيت التصرّفات الغريبة التي يأتيها شامان المستقبل، باهتمام الباحثين. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، حاول بعضهم، أكثرمن مرة، شرح ظاهرة الشامانيّة، في القطب الشمالي وفي سيبيريا، بإرجاعها إلى اختلال في العقل.

إن أولمارك هو آخر المؤيّدين لشرح وتفسير الشامانية بالرجوع إلى السلوك الهستيري الذي يأتيه المريد في المناطق القطبية والآسيويّة الشمالية. لقد وجد نفسه مدفوعـاً إلى التمييز بين شامانية قطبيّة وشامانيّة في مناطق أخرى، حسب شدة الحالة العُصابية التي تنتاب المريد.

الشـامـانيّة، برأي أولمارك، ربّمـا تكون ظاهرة تخصّ أبناء القطب دون سواهم، وترجع بالأساس، إلى تأثيرالطبيعة القاسية التي تجعل الفرد يعاني من تحوّلات عصبيّة. لا شك أن ثمة تأثيراً للبرودة الشديدة، والليالي الطويلة العاتمة، والعيش في عزلة موحشة، ونقصان المادة المقويّة في الغذاء. وكلها تفعل فعلها في التكوين العصبي لسكان المناطق القطبيّة، وبإمكانها أن تسبّب الأمراض النفسيّة من مثل الهستيريّا الخاصة بالأقوام المقيمة في القطب، أو تدفع الشامان إلى الانخطاف

والشطح . وبوسعنا القول أن الفارق الوحيد بين الشامان وبين إنسان يصاب بين الحين والآخر، بنوبات الصرَع والهياج، يُمثل في قدرة الشامان على إدراك حالة الانخطاف كلما أراد وابتغى.

غير أن الفرضية التي تقول إن الشامانية ظاهرة تشكّلت تحت تأثير القطب الشمالي، لا تصمد أمام التحليل الدقيق والدراسة المتأنيّة، **إذ لا وجود لمناطق جغرافية ذات خصوصيّة** يتم فيها الانخطاف الشاماني بصورة تلقائية وبفعل البيئة والظروف المحيطة، **لأننا نعثر على الشامانية في كل مكان، تقريباً، من العالم**.

في مناطق عديدة، استرعى انتباهنا وجود ارتباط بين النداء الباطني الروحاني الذي يدعو المريد إلى الشامانيّة وبين حالة عدم الاستقرار العصبي المرافقة. بهذا الاعتبار لا يمكن للشامانيّة أن تتأتى فقط من الوسط الجغرافي السائد في القطب الشمالي. وقد أكّد «ويلكن»، منذ أواخر القرن التاسع عشر، **أن الشامانية، في أندونيسيا، كانت، في الأصل، حالة مَرَضية حقيقية**. وفي مرحلة متأخرة، فقط، شرع المريدون في محاكاة الانخطاف الحقيقي، بصورة درامية مؤثرة.

لم تكن المسألة، بحسب رأينا، مطروحة بشكل جيّد. نقول، في البداية، **ليس صحيحاً أن الشامانيين هم، أو يجب أن يكونوا، من أصحاب الأمراض العصبية**. على عكس ذلك، يتمتّع عدد كبير منهم بتكوين سليم وبصحة عقلية تامة. وأمّا الذين كانوا، فيما مضى، يشكون من علة ومن انحراف **فلم يصيروا، بالفعل، شامانيّين إلا عندما أفلحوا في الشفاء من أسقامهم**. وفي مرات عديدة، عندما كانت الدعوة إلى الشامانية تتكشّف من خلال المرض أو الإصابة بالهياج والنوبات العصبيّة، **كان التنسيب يوازي حصول الشفاء**. بوسعنا القول أن التحلّي بمزايا وبخصائص الشامان يفترض مسبقاً، وبالتأكيد، حل العقدة النفسيّة التي سببتّها الأعراض الأولى للنداء الباطني وللدعوة إلى الشامانيّة. **إن التنسيب ليعبّر**، من بين أمور أخرى، **عن تكامل نفسي وعن الانسجام في شخصيةالمريد**.

هذا الأمر يفسّر لنا المنزلة المرموقة التي يحتلها الشامان، والدور الخطير الذي يطّلع به في الحياة الثقافية للقبيلة. الشامانيّون ليسوا من المصابين بالعُصاب، وليسوا من الفئة الوضيعة الفاسدة. إنهم أصحاب مقام رفيع، ويبدون، حسب المنظور الثقافي، أرقى من أبناء جلدتهم. وإنهم **الأمناء على التراث**، ويعود إليهم، أكثر من سواهم، الحفاظ على الأدب الشعبي الحافل بالذكريات اللامعة. ومن الملفت للانتباه أن المفردات الشعريّة عند شامان من قبيلة ياكوت تضم ١٢٠٠٠ كلمة، في حين أن لغته المألوفة تضم ٤٠٠٠ كلمة فقط. أمّا الشامان من قبيلة كازاك كيركيز -ويُدعى الباكسا- فيحمل أوصافاً عديدة ويتمتع بمزايا. إنه، في الآن عينه، «**المطرب**» الذي ينشد أعذب الألحان، **وهو الشاعر والموسيقي**، وهو أيضاً **العرّاف والكاهن والطبيب**. هكذا يبدو أنه غدا الحارس، والقيّم على التراث الديني وعلى التقاليد الشعبية، الآتية من أزمنةسالفة. أضف إلى ذلك أن الشامانيين يقدّمون الدليل على **امتلاك ذاكرة قويّة**، وعلى **مقدرة في التحكّم والمراقبة وفي ضبط الذات**، تفوق، بالتأكيد، مقدرة الإنسان العادي. للشامان أيضاً مهارة يؤديها بدقة، إنها مهارة **الرقص الذي يأتيه خلال الوجد والشطح**، داخل خيمة تغصّ بالمشاهدين، في مساحة محدودة للغاية. تصدر حركاته وهو **يرتدي ألبسة تضم أكثر من خمسة عشر كيلوغراماً من الحديد**، بشكل حلقات صغيرة، فضلاً عن حمل أشياء أخرى. ومن اللافت أنه يقوم بالرقص من دون أن يمسّ أو يجرح أحداً.

وقد أمكن إجراء ملاحظات مماثلة عند شامانيين من مناطق أخرى. يذكر كوش كروبير أن الشامانيّين من قبيلة تولاباتن هم، على وجه العموم، على جانب وافر من **الفطنة والذكاء**، وأحياناً من **الحيلة والدهاء**. لكنهم يمتلكون دائماً إرادة قويّة وشخصيّة متميزة، لأنهم، في إعدادهم لحرفة الشامان وفي أداء وظائفهم، يحتاجون إلى تقديم الدليل عن نشاطهم ورباطة جأشهم، وعن سيطرتهم على ذواتهم. ومن جهة أخرى، يقول ميترو بمناسبة حديثه عن الشامانية في حوض

الأمـازون : «يبـدو لي أن أي شـذوذ وانحـراف، أو أيّة خـصـوصـيّة فـيـزيائيـة أو فيـزيولوجية، لا تشكّل علامة تدل على ميل إلى ممارسة الشامانيّة». ويضيف، بخصوص القبائل السودانيّة التي أجرى نادل دراسة عنها: «لا وجود لشامان يحيا أيّامه كإنسـان شـاذ غـريب الأطوار، أو إنسـان منهك الأعـصـاب، يسـترسل في الهذيان، ولئن وُجد له مثيل لعدّه الناس من المعتوهين المخبولين، أو لفقد الاحترام ككاهن». ثم يقـول : «وفي الخـلاصـة، لا يمكن للشـامـانيّة أن تكون على عـلاقـة بالانحراف الظاهر، أو الخفي، ولا أذكر أن شامانًا واحدًا تحولّت عنده حالة الهياج والهستيريا التي تقتضيهما الحرفة إلى اختلال عقلي حقيقي»[1].

إذن ليس بوسعنا القول إن الشامانية تأخذ عن الجماعة الانحراف النفسي الشائع، ولا هي مبنيّة على استعداد لمرض نفسي تأكّد انتشاره. ولا يخامرنا الشك في أن تفسـيـر الشـامـانيّة لا يتم وكـأنهـا تقنيـة ثقـافـيـة معـدّة لتـجـاوز الانحـراف أو لاستغلال استعدادٍ لمرض نفسي وراثي.

مورفولوجيا اصطفاء الشامان[2]:

إذا لم يكن بالإمكان إرجاع الشامانية إلى المرض النفسي، يكون علينا أن نذكر أن **الدعوة** الروحية[3] تقتضي، في الغـالب، وجود أزمة عميقة عند الطالب الشامان

(١) راجع كتاب ميرسيا إلياد بالفرنسية: «الشامانية وطرق الوجد القديمة» صفحة ٤٤.

(٢) مورفولوجيا اصطفاء الشامان، تعني: عند اصطفاء الشامان يؤخذ بعين الاعتبار الجانب الشكلي والبنية الخارجية للشامانية (المترجم).

(٣) الدعوة: Vocation في اللاتينية Vocare تعني: دعا. الدعوة هي ميل إلى نمط من الحياة وإلى ممارسة فعالية معيّنة. إنها شعور داخلي إلى الكهنوت، أو إلى خدمة مبادئ وقيم وإلى القيام بعمل اجتماعي أو ديني. وأما Vocation mystique فهي نداء باطني روحي يحمل الفرد على العمل بموجب عقيدة، أو أفكار تنطوي على الأسرار. وكلمة mystique تعني أيضًا ما هو روحي وما هو صوفي، وما هو من مجال الأسرار الدينية. (المترجم).

تصل إلى حد الجنون. ولما كان المرء لايقوى على إدراك مرتبة الشامانية إلا بعد أن يجد حلاً لتلك الأزمة لذلك نرى أنها تلعب دور تنسيب روحي[1].

كنّا بينّا بالإفاضة في كتاب سابق[2] أن المرء يكرّس نفسه إلى الشامانية من خلال أعمال تنسيبية طويلة، وشاقة في الغالب. تدور حول تجربة **موت وانبعاث إلى حياة روحيّة**. ومن المعلوم أن كل تنسيب، إلى الشامانية كما إلى سواها، يفرض مرحلة **اعتزال** يتم فيها فصل الطالب عن الجماعة، واجتياز عدد من الاختبارات يكون خلالها عرضة للتعذيب. وأما المرض الذي يسبّبه عند شامان المستقبل، الشعور بأنه «مختار» - وهو شعور باعث على الضيق والقلق - فيأخذ اسم **«المرض التنسيبي»**[3].

وإن الشعور بالوهن وبالعزلة الذي يوحي به كل مرض يتضاعف عند شامان المستقبل بسبب الرمزية التي يحملها الموت الروحي الذي يتعرّض له. ذلك أن «الاصطفاء» إلى الشامانية من مقامات فائقة الطبيعة يبدو من خلال شعوره بأنه موكول إلى قوى إلهيّة أو إبليسية Demoniaques أي أنه محكوم بمواجهة موت وشيك.

إن أعراض «المرض» - وأعني كما مرّ معنا، المرض النفسي الذي يميّز شامان المستقبل - تتبع عن كثب، في العديد من الحالات، الخطوات الطقسيّة المألوفة

---

(١) التنسيب initation يعني دخول الفرد في عضوية جمعية أو تنظيم بعد إجراء اختبارات وأداء شعائر initiation mysique: التنسيب الروحي أي التنسيب إلى مجال معني بالروحانيّات وحافل بالأسرار، كما هو الحال في الشامانية. (المترجم).

(٢) يشير ميرسيا إيلياد إلى كتابه Le chamanisne et les techiques de l'extase.

(٣) المرض التنسيبي هو الحالة غير السويّة التي تظهر أعراضها عند طالب التنسيب إلى الشامانية. (المترجم).

للتنسيب بصورة عامة. حتى أن العذابات التي يكابدها «المصطفى» إلى الشامانية تشبه في تفاصيلها، التنكيل الذي يتعرّض له المريد[1] في أشكال التنسيب الأخرى. وهكذا يرى شامان المستقبل نفسه، في الحلم، مقطوعاً إلى أجزاء ومحالاً إلى نتف من قبل أبالسة المرض (Les demons de la maladie)[2] تماماً كما تفعل الأبالسة للمريد في أشكال التنسيب الأخرى، وأعني معلمي التنسيب (Les maitres De L'initiation)[3].

إضافة إلى ذلك فإن الممارسات الطقسية الخاصة بالشامانية تنطوي على صعود رمزي إلى السماء بوساطة[4] شجرة أو عمود. إن المريض «المختار» من قبل الآلهة أو الأبالسة les demons يشهد في الحلم أو خلال سلسلة من أحلام اليقظة رحلته السماوية المؤدّية إلى قاعدة شجرة العالم (L'arbre du monde)[5] إن ذلك «المريض»[6] يختبر «الموت الطقسي» La mort rituelle، تحت شكل هبوط إلى الجحيم. ويرى في الحلم الأبالسة تبتر أعضاءه وتحيل بدنه إلى أجزاء وإلى نتف. يراها تقطع رأسه وتفقأ عينيه[7].

---

(١) المريد هو الطالب الراغب في الانتساب إلى جماعة باطنية أو جماعة لديها أسرار وذات طابع روحي في الغالب. في هذا البحث يستخدم إيلياد، بصورة عامة عبارة «شامان المستقبل» بدلاً من «المريد». (المترجم).

(٢) ساد الاعتقاد أن إبليساً يسبب المرض. و أن الشامان يعمل على الشفاء من الأسقام. (المترجم).

(٣) معلم التنسيب: يشرف على إجراءات تنسيب الفتى ويقدّم له التوجيه والإرشاد وينقل إليه العلم. ويكون شاهداً على موته وانبعاثه الرمزيين. (المترجم).

(٤) الكلمة الفرنسية Truchenent تعني «واسطة». مقتبسة من الكلمة العربية «ترجمان» وقد انتقلت في القرون الوسطى إلى لغات أوروبية عن طريق الأندلس. واستخدمها في القرن السادس عشر، مرات عديدة، المفكر الفرنسي رابليه Rabelais في كتابه الشهير: «كاركنتوا وبانتا غرويل». (المترجم).

(٥) اعتقد الأقدمون بوجود شجرة تصل الأرض بالسماء تعرف باسم «شجرة العالم». (المترجم).

(٦) المقصود بالمريض: طالب التنسيب إلى الشامانية. (المترجم).

(٧) عندما يستغرق شامان المستقبل في التأمل أو في الحلم أو في أحلام اليقظة ويرى أنه يصعد إلى السماء أو يهبط إلى الجحيم إنّما تنقسم ذاته فتصير شخصين. الأول يرى ما يجري له من أحداث والثاني: يهجر الأرض ويصعد إلى السماء وينعم بلقاء الآلهة أو يهبط إلى الجحيم ويلقى الأهوال، أو تقطع الأبالسة بدنه ويستحيل إلى أشلاء (المترجم).

لمجموع هذه العناصر أهمية كبيرة من أجل معرفةٍ أفضل للمرض النفسي عند الشامانيين. ذلك أن النوبات والانخطاف والسلوك الجنوني ليست فوضوية. بتعبير آخر إنها ليست سلوكاً دنيوياً ولا ترجع إلى الأعراض المَرَضية المألوفة. إنّما تمتلك بنية ودلالة تنسيبية.

يتعرض شامان المستقبل، أحياناً، للاختلاط بالجنون. ويحصل ذلك، غالباً، في ماليزيا. **لكن ذلك «الجنون» يؤدي وظيفة روحيّة. إنه يكشف بعض أوجه من الواقع يتعذّر على سائر البشر إدراكها.** إنه فقط بعد أن يلتحق ذلك «المجنون» بالأبعاد الخفيّة للواقع، وبعد أن يختبرها، يصير شاماناً. لدى دراسة أعراض **«الاصطفاء» الإلهي** عند شامانيي المستقبل في أقطار مختلفة، يلفت انتباهنا النموذج الواحد لتجاربهم المَرَضية. إن لها دائماً بنية واحدة. ورمزيتها تدل، باستمرار، على التنسيب.

لقد ألقى الباحثون الأضواء على الخاصة النفسية المَرَضية لأولى أعراض **«الاصطفاء»**. نحن نرى فيها أزمَةَ في السلوك شاملة، تفضي، في كثير من الحالات إلى تفكّك الشخصيّة. ولا تفوتنا الإشارة إلى **أن «العشوائية النفسية» le Chaos psychique تشكّل**، ضمن الأفق الروحاني للأزمنة القديمة، الموازي للحالة السديمية التي سادت قبل الخلق الكوني، **حالة** تنعدم فيها الأشكال ويتعذّر ذكر أوصافها. لكن العودة الرمزية إلى العشوائية وإلى السديم، عند أبناء الثقافات التراثية القديمة، كانت ضرورية ولازمة لكل خلق جديد، أيّة كانت تجليّات الخلق. ومن الجدير بالذكر **أن كل بداية جديدة، أو كل محصول جديد، كان يسبقهما شيوع إباحة جماعية** ترمز إلى استعادة الحالة العشوائية التي سادت قبل خلق الكون. وكان **قدوم السنة الجديدة** يضم مجموعة من الاحتفالات تدل على استعادة رمزيّة لحالة العشوائية الأوليّة، والخلق الكوني.

العودة إلى السديم وإلى العشوائية، عند أبناء الثقافات القديمة، توازي الإعداد لـ «خلق جديد». وإن رمزية تلك العودة تتكشف في حالة «الجنون» التي تصيب شامان المستقبل، عندما يغوص في «العشوائية النفسية». إنها علامة تدل على أن الإنسان الدنيوي بات في مرحلة تفكّكٍ وانحلال، وأن شخصية جديدة على وشك الظهور والولادة. إن كل ضروب التنكيل والتعذيب وكل الشطح الذي يتعرّض له طالب التنسيب، والممارسات الطقسيّة التي يمارسها- وتقضي الارتداد الرمزي إلى«السديم والعشوائيّة»، ومواصلة ذلك الارتداد- إنّما تدل، كما مرّ معنا، على مراحل موت وانبعاث على الصعيد الروحي، وتشير، في نهاية الأمر، إلى ولادة شخصية جديدة

بالنسبة لموضوع بحثنا، يهّمنا أن نعرف إلى أي حد تؤدي دعوة الفتى إلى الشامانية ثم تنسيبه، إلى منح قيمة جديدة للتجربة الحسيّة عندما تجعلها قادرة على إدراك المقدّس بصورة مباشرة. بالإجمال يمكن القول أن المسار الذي ألمحنا إليه -أعني وقوع شامان المستقبل في «المرض» بوصفه إجراءً للتنسيب- ينتهي إلى إحداث تغيير في النظام الحسي، وإلى إحداث تحوّل نوعي في التجربة الحسية. بذلك تنتقل من دنيوية إلى تجربة «مختارة».

أثناء التنسيب يتعلّم شامان المستقبل النفاذ إلى أبعاد أخرى من الواقع، وإلى إمساك نفسه فيها، وإن تلك الاختبارات، مهما كانت طبيعتها، تشكّل عنده «حساسيّة» بمقدورها أن تدفع إلى فهم التجارب الجديدة، وإلى استيعابها وإدماجها في بناء شخصيّته. وإن الأزمة النفسية- المَرَضية إنّما تعبّر عن تفجّر تجربته الدنيوية المألوفة. لهذا فإن شامان المستقبل الذي اختارته قوى فائقة الطبيعة، لم يعدْ قادراً، بحساسيّته القديمة، على مواجهة تجربة التنسيب. وبالإمكان القول إن التجربة

الحسّية لذلك الفتى «المصطفى» تتجه، بفعل جميع تلك الاختبارات، إلى أن تصير، هي ذاتها، تجلّياً للقداسة. وإنه، من خلال أداء حواسه التي غدتْ مرهفة إلى أبعد الحدود، يبرز المقدّس ويتجلّى.

الإشراق والرؤية الباطنيّة:

يمكننا، أحياناً، أن نفهم بسهولة التغيير في النظام الحسي عند شامان المستقبل، والناجم بفعل «اصطفاء» فائق الطبيعة. فالإنسان الذي تضربه صاعقة، من دون أن يلحق به أذى، إنّما يكتسب «حساسية» يتعذّر بلوغها على صعيد التجربة الدنيوية. إن التعرّف على «الاصطفاء الإلهي» يكون من خلال تدمير جميع البنى السابقة. ذلك أن «المصطفى» يغدو «إنساناً آخر». فلا يشعر فقط أنه مات ثم انبعث إلى حياة ثانية، إنّما يشعر أيضاً أنه ولُد إلى وجود آخر. ومع ظهوره بمظهر من يتابع العيش في هذا العالم، فإنه يرتكز على أبعاد وجودية مختلفة. وبحسب مصطلحات مستمدّة من الإيديولوجيا التقليدية يتم التعبير عن تجربة الشامان من خلال الحديث عن إحراق الجسد وتقطيع الهيكل العظمي: إن الطالب الشاماني من أبناء قبيلة ياكوت[1] المعروف باسم بوكيس أوليجين، يستغرق في التأمل **ويُخيّل إليه** أن الصاعقة انقضّت عليه فاستحال إلى ألف قطعة تتناثر في كل اتجاه. عندها يهرع رفيقه إلى القرية المجاورة ويعود بصحبة بعض الرجال. يقومون بجمع بقايا الفتى، ويعدّون حفرة لدفنها. لكن سرعان ما تأخذهم الدهشة ويعثرون على الفتى حيّاً معافى.

---

(١) ياكوت Yakoute قبائل تعيش في الاتحاد الروسي ضمن سيبيريا في منطقة ساخا Sakha يبلغ عدد أفرادها ٣٨٠,٠٠٠ نسمة. وهم خليط من المهاجرين الأتراك والمنغوليين، انتقلوا إلى حياة الحَضَر في القرن التاسع عشر. وتعرف لغتهم بلغة الياكوت. (المترجم).

يقول لهم: «هبط إله الصاعقة من السماء وقطّع بدني إلى أجزاء صغيرة وإلى نتف. أمّا الآن فقد انبعثت كشامان، إلى حياة ثانية. وها أنا أبصر وأرى ما يدور حولي إلى مسافة ثلاثين فيرستاً[1].

لقد عرف بوكيس[2] في مدى لحظة، ومن خلال تأملاته، تجربةً تنسيبية تستغرق عند غيره زمناً مديداً، وتقتضي تقطيع الجسد، وارتداده إلى هيكل عظمي. وفيما بعد، يكتسي اللحم والشحم، ويعود إلى حياة ثانية.

وأمّا التنسيب بتدخل الصاعقة أثناء الوجد أو في الحلم فيجري، أيضاً، تعديلاً في التجربة الحسية. لهذا يكتسب بوكيس، بصورة تلقائية، **صفاء في الرؤية** Clairvoyance. ومن المعلوم أن امتداد البصر إلى مسافة ثلاثين فيرستاً هو تعبير تقليدي تستخدمه الشامانيّة في سيبيريا من أجل الدلالة على صفاء الرؤية. وعندما يشرع الشامان في رحلة الوجد، أثناء حلقاته، يعلن أن بمقدوره أن يبصر إلى مسافة ثلاثين فيرستاً.

هذا التعديل في النظام الحسي، الحاصل تلقائياً، بفعل تجربة غير مألوفة، تجربة الموت والانبعاث الرمزيين، يسعى إليه بكل جد طالب التنسيب، في مرحلة التعلم والإعداد، من أجل حيازة موهبة الشامان. نشير في هذا السياق إلى أن الفتى، عند قبائل الأسكيمو أو قبائل إيكلوليك، الراغب في أن يصير شاماناً، يمثل، ومعه هديّة، أمام معلّم التنسيب الذي وقع عليه اختياره. ويقول:

«ها أنا قادم إليك لأني أرغب في أن تكون لي **رؤية**». من الجدير بالذكر أن ذلك الطالب الذي يأخذ العلم عن معلّمه، يمضي أوقاتاً طويلة في العزلة والانفراد. تراه يحك الحصى بعضها البعض، أو يبقى قاعداً في كوخ من الثلج غارقاً في تأملاته. في غضون ذلك يتوجّب عليه أن يختبر تجربة موت وانبعاث من

(١) الفيرست: وحدة طول قديمة في روسيا تساوي ١٠٦٧م هكذا فإن مسافة الثلاثين فيرستاً تساوي اثنين وثلاثين كم. (المترجم).

(٢) بوكيس: لقب يطلق على الطالب الشاماني

مستوى روحي. لهذا يخرّ على الأرض كالميت، ويمكث من دون حراك ثلاثة أيام بلياليها. أو يتراءى له، خلال تأملاته، أن دبّاً أبيض ضخم الجثّة يقبل إليه ويلتهمه. ثم يخرج من جوفه سالماً معافى. ويتحدّث معلم التنسيب إلى الطالب عمّا سيجري له. يقول:

«إن دبّاً سيخرج من البحيرة أو من ركام الجليد، يدنو منك ويفترس منك اللحم، ويحيلك إلى هيكل عظمي. ستموت. ثم تعثر على لحمك. وستنهض إلى حياة جديدة. **وستطير إليك ثيابك**»[1].

وينتهي الأمر بطالب التنسيب إلى حيازة **«الوميض»** أو **«الإشراق»**. هذه التجربة الصوفية -وهي أساسية وحاسمة- تؤسس لبناء نظام حسي جديد. وفي الآن عينه، تهيّء للشامان السبيل إلى الإحاطة بمدركات من **خارج نطاق الحواس** extrasensoriel.

أمّا الإشراق فيشتمل على نور عجيب لم يرَ الإنسان، قط، مثيلاً له. يشعر به الشامان، فجأة، في جسده، داخل رأسه، وفي وسط دماغه. إنه منارة ليس بالمستطاع تقديم أوصافها وإنه النار المضيئة اللامعة التي تجعل الشامان قادراً على **الرؤية في العتمة الحالكة**. لهذا يرى الحقيقة، وعلى حد سواء يرى المجاز. **وبعد إنجاز تنسيبه، يُفلح، ولو عيناه مغمضتان، في الرؤية عبر الظلام الدامس، ويكون بمقدوره معرفة أحداث ستحصل في المستقبل وإدراك أشياء ستعرض في الزمن الآتي. ولكنها تبقى خافية ومحجوبة دون سائر البشر**. على هذا النحو يكون بإمكان الشامان معرفة المستقبل واستشراف الآتي بقدر معرفته للأسرار الدفينة في أعماق النفوس.

---

(١) يؤلف «طيران» الثياب علامة مميّزة للحلقات الشامانية، عند الأسكيمو. راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية:

«الشامانية وطرقُ الوجد القديمة» صفحة ٢٦٧.

وعندما يختبر المرء «الإشراق»، للمرّة الأولى، يحصل لديه شعور بالتعالي، وكأن البيت الذي فيه يقيم يرتقي إلى ارتفاع شاهق. وعندها يمدّ بصره إلى مسافة شاسعة، فيرى من خلال الجبال، تماماً كما لو كانت سهولاً رحبة وأرضاً منبسطة، ويحسب أن عينيه تلامسان أقاصي المعمورة. كل الأشياء تظهر بجلاء أمام ناظريه. ليس هناك من خفايا وأستار تحول دون الإبصار. إنه لا يرى، فقط، وبصورة تلقائية، المسافات البعيدة، لكن بمقدوره أيضاً اكتشاف الأرواح المسروقة، إن جرى الاحتفاظ بها متواريةً في مناطق غريبة لا تطالها الأنظار، أو كانت مخطوفة إلى بلد الأموات، أو محفوظةً في أعلى بقعة، أو مرميّة إلى القاع[1].

نرى أن لهذه التجربة الصوفيّة علاقة بتأمّل الشامان هيكله العظمي الخاص. وهو تدريب روحي على درجة كبيرة من الأهمية عند الشامانيين المقيمين في بلاد الأسكيمو. لكننا نعثر عليه أيضاً عند أصحاب المذهب التانتري[2]، في الهند والتيبت. ومن الملاحظ أن المقدرة على رؤية الذات كهيكل عظمي عند الاستغراق في التأمل، تتضمّن، بالتأكيد، رمزيّة الموت والانبعاث. نذكر، في هذا السياق، أن الارتداد إلى هيكل عظمي يؤلّف، كما سنرى بعد قليل، مركّباً رمزياً وطقسياً يدور حول فكرة التجدّد الدائم للحياة.

مع الأسف، المعلومات التي بحوزتنا حول هذا التدريب الروحي عند الشامانيّين من بلاد الأسكيمو، غير دقيقة وتنطوي على غموض شديد. إليكم مايرويه راسموسين في هذا الصدد يقول:

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية:
«الشامانية وطرق الوجد القديمة» صفحة ٦٩.

(٢) التانترية: هي إحدى الملل التي تعود إلى الهندوسيّة والجانيّة والبوذيّة المتأخرة. تستهدف تأمين الخلاص معتمدة على معارف موقوفة على الخاصة. حاولت إدخال عناصر شعبيّة ذات طابع محلّي في الهندوسيّة. انتشرت تعاليمها، خصوصاً، في الهند. (المترجم).

ومع أن أي شامان لا يمكنه أن يشرح مايجري له، وأن يبيّن كيف ولماذا تجري أموره على نحو معين، مع ذلك يقول إن باستطاعته، بالاستغراق في التأمل وبالقوة التي يتلقّاها من مقامات فائقة الطبيعة، أن يمضي في تجريد اللحم وفي قطف الدم من بدنه حتى لا يبقى منه إلا العظام. بعد ذلك يكون عليه أن يطلق اسماً، على كل جزء من جسده، وأن يشير إلى كل عظم باسمه. ويتوجّب عليه استخدام اللغة البشريّة المعتادة، وإنّما يتلفّظ فقط، بمفردات من اللغة المقدّسة الخاصة بالشامانيين والتي تعلّمها من معلم التنسيب. وما أن يرى نفسه في عري كامل، وقد تحوّل إلى هيكل عظمي، وتخلّص من الدم الفاني، الزائل حتى ينذر نفسه، مستخدماً اللغة المقدّسة للشامانيين، إلى مهمة الشامان العظيمة، معولاً على ما تبقى من جسده، أعني على هيكله العظمي المعدّ للصمود، لأطول مدة أمام ضربات الشمس، وفعل الهواء والزمان.

لاشك أن مثل ذلك التدريب الروحي يقتضي «الخروج من الزمان»، لأن الشامان، لا يستبق، برؤية داخلية، موته الفيزيائي وحسب، إنّما يعثر على ما يمكن تسميته «المنبع اللازمني للحياة» وأعني العظام. وبالفعل، ترمز العظام، بالنسبة للشعوب التي تتعاطى الصيد، إلى المصدر الأول للكائنات الحيّة. أنها بمثابة الرحم الذي تنشأ فيه المادة اللحمية، بصورة مستمرة. وإنه بدءاً من العظام، يولد، من جديد، البشر والحيوانات. يمضون، مدة من الزمن، في وجود من لحم ودم. وعندما يموتون حتف أنفهم «ترتد» حياتهم إلى الماهيّة المركّزة في الهيكل العظمي.

وفيما بعد، يولدون إلى حياة ثانية، تبعاً لدورات تتعاقب فيها الحياة والموت، بدون انقطاع، مؤلّفةً العودة الأبدية إلى الحياة. إن الهيكل العظمي الذي يرتد إليه الشامان، رمزيّاً، بالتأمل الكثيف، ويحوي ماهيّة الحياة بأجلى معانيها، يخضع إلى اللازمان. وإنه بالديمومة والزمان وحدهما -أعني بالعودة إلى الحياة-

ينكسر اللازمان وينفصل بفاصل زمني. يتأتّى ذلك عند ارتداء الهيكل العظمي المادة اللحمية، أي عند انتهاء الشامان من تأمّلاته ورجوعه إلى مجرى حياته الدنيويّة الخالية من القداسة. بوسعنا القول إن الشامان، عند تأمّله ذاته كهيكل عظمي، يلغي الزمان ويلج إلى مجال اللازمان. عند ذلك يرى نفسه أمام ينبوع الحياة الأبدي، الماثل في العظام[1]. في هذا السياق نرى أن نشير إلى تقنيات التقشّف والمجاهدة عند المتصوفة وقد بلغت في تطوّرها المستوى المعمول به في البوذية والتانترية وفي اللامية[2]. مما لا شك فيه، **أن تأمل المرء من جماعة النسّاك شكل هيكله العظمي**، أو ممارسته التدريبات الروحيّة أمام الجثث، والهياكل العظمية أو الجماجم، يخلّف أثرًا بالغ الأهميّة في نفسه. وإن مثل تلك التأملات لتدلّ، من بين أمور أخرى، على **تلاشي الديمومة الزمنيّة**، وتكشف، بالتالي، عن تفاهة وعن بطلان كل وجود إنساني.

من الطبيعي أن يجري بأساليب مختلفة، تقويم **«الخروج من الزمان»** بواسطة تأمّل المرء هيكله العظمي الخاص. هنالك على سبيل المثال، الشامانيون المنتمون إلى الشعوب العاملة في الصيد وفي رعي الماشية. وهنالك أيضًا جماعة النّساك المنقطعين عن العالم، في الهند وفي التيبت.

«الخروج من الزمان» بالنسبة للفئة الأولى، يستهدف **العثور على المصدر الأوّل للحياة الحيوانيّة**، وبالتالي، المشاركة في الوجود المطلق.

---

(١) إن الشامان عند استغراقه في تأملاته، يرى ذاته وقد ارتدت إلى هيكل عظمي. ويتأمل ينبوع الحياة، وماهية الحياة الماثلين في العظام. وعندها يخرج من الزمان ويمكث في اللازمان. وعند انتهاء مرحلة التأمّل يعود الشامان إلى مجرى حياته المألوفه وتكسو المادة اللحمية هيكله العظمي. **(المترجم)**.

(٢) اللامية Lamisme هي إحدى الفرَق البوذية المنتشرة في التيبت وفي آسيا الوسطى. **(المترجم)**.

أمّا الرهبان والنّساك في الهند والتيبت -وهم الفئة الثانية- فينصرفون، من خلال «الخروج من الزمان» إلى تأملات في الدورة الأبدية للحيوات المتعاقبة التي يحكمها قانون الكارما Karma [1]، وبالنتيجة، إلى تمزيق الوهم الكبير (المايا) الكامن في الحياة الكونيّة، والتعالي عليه مع البقاء في المجال اللامشروط الذي ترمز إليه النيرفانا[2].

تغيير النظام الحسي:

إن تجاوز عالم الحس الدنيوي الخالي من القداسة، لا يتم، كما مرّ معنا، إلا بعد أن يخوض شامان المستقبل تجربة الموت التنسيبي، وينتهي إلى مستوى من التجربة تجعل من الممكن أن يكون له بصورة تلقائية صفاء الرؤية[3] وصفاء السمع[4]، والمدركات من خارج نطاق الحواس[5]، كما هي الحال، عند «الاصطفاء» إلى الشامانية بفعل ضربة من الصاعقة، أو بالعناء وبذل الجهد كما عند الشامان المتدرّب في بلاد الأسكيمو.

---

(١) الكارما Karma: هي مبدأ أساسي في الديانات الهندية ورد شرحه في صفحة (٦٢). (المترجم).

(٢) النيرفانا: لفظ سنسكريتي يطلق، عند البوذيين، على الخير الأعلى الذي يبلغه الإنسان برجوعه إلى المبدأ الأول، وانمحاء ذاته الفردية في الكل، وهي مرادفة لكلمة «الفناء» لدى متصوفة الإسلام. (المترجم).

(٣) صفاء الرؤية ترجمة الكلمة Clairvoyance: هي الرؤية بالجلاء الكامل ولا تشوبها شائبة. وتستخدم في علم النفس الموازي بمعنى الرؤية التي تؤدي إلى مدركات من خارج نطاق الحس. (المترجم).

(٤) صفاء السمع ترجمة: Claire audience وتنطوي على ذات الدلالة الخاصة بصفاء الرؤية. (المترجم).

(٥) المدركات من خارج النطاق الحسي ترجمة:
Les Perceptions extra - sensorielles. (المترجم).

ويتم التعبير أحياناً، عن رمزية الاحتضار والموت والانبعاث من المستوى الروحي، بعبارات جافّة عنيفة. وهي رمزية موجهة أيضاً للدلالة على تغيير النظام الحسي. وكذلك فإن بعض الأعمال التي يأتيها المتدرّب تكشف عن رغبته العميقة في «تغيير جلده»، أو في إجراء تعديل جذري في حساسيته، نتيجة احتماله، حالات عديدة من التعذيب والتنكيل، والإصابة بالتسمم.

نشير، في هذا الصدد، إلى الفتيان حديثي الانتساب إلى الشامانية[1]، من أبناء قبيلة يامانا المقيمة في أرض النار. إن الواحد منهم يفرك وجهه، ويستمر في الفرك حتى يظهر له جلد ثان، بل وثالث. ويزعمون أن من أنجز تنسيبه، دون سواه، بإمكانه رؤية الجلد الجديد. ويكون على الجلد القديم أن يتوارى وأن يختفي، لكي يفسح المجال لظهور طبقة جلديّة، شديدة الحساسيّة، رهيفة وشفيفة. وإذا كانت الأسابيع الأولى من الفرك والطلي بالمساحيق تجعل الجلد جليّاً ومُشرقاً- على الأقل حسبما يتوهّم رجال الطب من أصحاب الخبرة والدراية، وحسبما يتراءى لمخيّلتهم- فإن هذه البادرة كافية لإدخال الطمأنينة إلى نفوس المنتسبين القدامى، فلن تخامرهم الشكوك، من بعد، حول قدرات الفتى الحديث في مجال الشامانيّة. لقد صار شاماناً بكل معنى الكلمة، وأهلاً لإتيان المكرمات. بعد ذلك، يترتّب عليه مضاعفة حماسته، والمضي في فرك خدّيه، بلطف وأناة، حتى يظهر له جلد ثالث، غضّ ومليح أكثر مما كان. على هذا النحو تتوافر لجلده حساسية عالية، ولن يكون بمقدورك أن تمسّه من دون أن تسبّب له آلام مبرّحة. وعندما يبلغ طالب التنسيب هذه المرحلة، ينتهي التدريب المعتاد، ويدرك مداه[2].

أما عند أبناء قبيلة الكاريب القاطنة في غويّان الهولنديّة، فيكون المتدرّب عرضة للتسمم، بصورة متزايدة، من جرّاء تناوله عصير التبغ، وتعاطي التدخين، بدون انقطاع. وتأتيه النساء المدرّبات، كل مساء، وتعملن على فرك بدنه بسائل

(١) في بعض المجتمعات الباطنيّة، يُعرف الفتى حديث الانتساب بـ«المستلم» أي مستلم العقيدة الباطنيّة (المترجم).

(٢) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية: «الشامانية وطرق الوجد القديمة» صفحة ٦٣.

أحمر اللون. وفيما بعد، يتوجّب عليه وعيناه مبلّلتان بعصير حار، حاد، أن يصغي إلى دروس يلقيها الشيوخ، أصحاب العلم والحكمة. أخيراً، يسترسل طلاب التنسيب في الرقص، بالتناوب، على حبال ممدودة، على ارتفاعات مختلفة، أو يتأرجحون في الهواء، وأيديهم معلّقة بالحبال.

بعد ذلك يدركون حالة **الوجد**، فيما يكونون على قاعدة خشبيّة معلّقة بسقف الخيمة، وتشدها حبال ملفوفة. وما أن تنحلّ الحبال حتى تندفع القاعدة إلى الدوران بسرعة متزايدة.

لا شك أن هذا السلوك الغريب، غير المألوف، وهذه التصرّفات الصبيانية، لا جدوى لها، بالنسبة إلينا. إنّما الغاية التي ننشدها والحاملة للدلالة والإيحاء، تتمثّل في **رمزية موت من المستوى الروحي**، تؤكدّه، بلا ريب، طقوس التنسيب إلى الشامانيّة عند تلك الشعوب. ويُعبّرعنه من خلال الرغبة في **تغيير النظام الحسّي**.

إن الشامان ليكتشف بحواسه بالذات، بُعداً من الواقع يتعذّر ولوجه على الفتيان الأغرار غير المتسبين. بوسعنا القول إن **حيازة مثل تلك الحساسية الروحيّة تعادل تجاوزاً للشرط البشري**. ونذكّر في هذا السياق أن جميع الممارسات الشامانية التقليديّة تتابع الهدف ذاته، الداعي إلى **تدمير الإطار الدنيوي** الذي تعمل فيه الحواس. ونودّ الإشارة إلى الأناشيد الرتيبة، وإلى لازمة الأغاني المعادة إلى مالانهاية، وإلى الإنهاك الذي يصيب المتدرّب، وإلى احتمال الصوم، وإلى ممارسة الرقص، وتعاطي المخدّرات إلخ ... وكلها أمور يأتيها طالب التنسيب أو يتعرّض لها، وتفضي، في نهاية الأمر، إلى إيجاد بيئة مواتية للأحاسيس، المنفتحة على مجالٍ من الطبيعة، أرقى. وكما هو معلوم لسنا بصدد تقنيات فيزيولوجيّةوحسب، إنّما هنالك أيضاً مجموع الأفكار والمعتقدات التراثيةالتي توجّه طالب التنسيب، وتمنح قيمة إلى مجهودات، يتوجّب عليها تحطيم أُطُر

الحساسية الدنيوية. لكن استعداد شامان المستقبل للالتحاق نهائياً بعالم روحي يودّ ولوجه هو الأمر الهام، على نحو خاص. ولو لم يكن لديه «الإيمان» بذلك الهدف لما رغب فيه ولما سعى. أمّا طالب التنسيب الذي لا يحركّه نداء باطني ولا دعوة داخليّة إلى الشامانية، أي لا يمتلك معاناة من تجربة «الاصطفاء» فإن سعيه، بالإرادة والتصميم، إلى حيازة مؤهّلات الشامان، يستلزم منه بذل جهود هائلة، واحتمال تنكيل يصعب احتماله.

وأيّة كانت نقطة الانطلاق سواء بالاصطفاء الآتي من مصدر فائق الطبيعة، أو بالبحث الطوعي عن قدرات سحريّة ودينيّة، فإن العمل الشخصي الذي يسبق أو يلي التنسيب، يؤدي بالضرورة، إلى **تغيير النظام الحسي**. أعني أن ثمّة سعياً حثيثاً يقوم به طالب التنسيب من أجل أن «**يموت**» **إلى الحساسية الدنيوية، غير المقدّسة**، **لكي «يولد من جديد» فيما بعد، إلى الحساسيّة الروحيّة** التي تتجلّى بالنمو الهائل للقدرات الحسيّة، كما وعلى حد سواء، بامتلاك مؤهّلات تساعد على تشكيل **مدركات من خارج نطاق الحس**.

من الجدير بالذكر أن أبناء الأسكيمو يطلقون على الشامان اسم «إيليك»، أي «من له عينان»، مشيرين بتلك التسمية إلى مقدرته على الرؤية الصافية. أما عند أبناء قبيلة سيلكنام القاطنة في أرض النار[1] فتظهر قدرة الشامان على الرؤية، وكأنها العين، عند خروجها من جسد الساحر، تسير بخط مستقيم في اتجاه الموضوع الذي ترغب في النظر إليه. لكنها تظل باستمرار على صلة بالساحر. هذه القدرة الفاعلة في مجال الخفايا والغوامض تأخذ في الامتداد، على حد تعبير الفويجيين، وكأنها سلك لاصق ينساب إلى البعيد. ومن الواضح أن هذه الصورة تتفق مع قدرة الشامان على **الرؤية عن بُعد** ويزعم أنها رؤية حقيقية. ويكون على

---

(١) **أرض النار**: تعرف باسم أرخبيل ماجيلان. وهي مجموعة جزر تقع في جنوب أمريكا الجنوبية تنفصل عن المحيط بمضيق. ويطلق على سكانها اسم الفويجيين. (**المترجم**).

طالب التنسيب إلى الشامانية تقديم الدليل على امتلاك رؤية موضوعات خفيّة تفصلها عنه مسافة شاسعة، من دون أن يغادر مكانه.

الإدراك الخارج عن نطاق الحواس وقدرات تحصيل المعرفة الموازية:

نحن نمس الآن مسألة على جانب كبير من الأهميّة يتعذّر تجنّب البحث فيها، كلياً، ولو بدا أنها تتجاوز إطار هذه الدراسة. ونقصد الوجود الواقعي لمؤهلات تعمل خارج نطاق الحس، ولقدرات على تحصيل المعرفة الموازية[1]. يؤكد حيازتها الشامانيون والسَحَرة. وعلى الرغم من أن الأبحاث ما زالت في بداياتها، فإن عدداً، لا بأس به، من الوثائق والمستندات الخاصّة بالأعراق البشرية، وبأوصافها وخصائصها، أزالت الشكوك حول صحة مثل تلك الحالات.

منذ وقت غير بعيد، عُني بهذا الأمر عالم الأعراق، وصاحب الفكر الفلسفي أرنيست دي مارتينو، فأخضع إلى نقد دقيق، شهادات أدلى بها رحّالة جابوا البلدان النائية وأماطوا اللثام عن قدرة تشكيل مدركات من خارج نطاق الحس. كما تحدّثوا عن ملكات خاصة عند بعض الأفراد شبيهة بالملكات الطبيعية المألوفة العاملة على تحصيل المعرفة، ثم خلصوا إلى بيان حقيقة أمرها.

من بين حالات تمّت ملاحظتها بصورة أفضل من سواها، نشير إلى ما سجّله الباحث شيروكورف، عن الشامانيّين من قبيلة تونكوز Tongause، من حالات تدل على الرؤية الصافية، وعلى قدرة قراءة الأفكار.

---

(١) المعرفة الموازية ترجمة: Paragnomie، قد لا تجد هذه الكلمة في المعاجم. إن كلمة gnonie في اليونانية تعني المعرفة. وكلمة Par في اللاتينية تعني الموازي أو الشبيه أو المثيل وأمّا كلمة Para اليونانية فتعني: القريب من، وما يقرب من الشيء. ورأيت اعتماد ترجمتها بـ«المعرفة الموازية. (المترجم).

وهناك أمثلة غريبة عند الشامان من أبناء قبيلة بيكمي **Pygmeés** تتحدّث عن رؤية صافية خلال الحلم تؤدّي إلى النبوءات، وعن اكتشاف اللصوص بوساطة مرآة سحريّة. وثمّة رؤية صافية، عند الشامان من أبناء البيكمي أيضاً، تلامس الواقع وتتناول التنبؤ بنتائج رحلة صيد، باستخدام المرآة. وأكثر من ذلك، يُقال إن الشامان يتوصّل إلى فهم لغات أجنبيّة مجهولة، لم تطرق سمعه من قبل.

ثمّة حالات وأمثلة مشابهة نراها عند الشامانيين من قبيلة الزولو **Zoulou**. كذلك يؤكّد عدد من الباحثين -بالإضافة إلى ما جاء في وثائق ومستندات أخرى- حصول احتفالات جماعية في فيجي، يجري فيها العبور فوق النار. وهنالك أمثلة أخرى عن ظواهر موازية لما يجري في الطبيعة، لاحظها الباحث «بوكوراز» عند الشامانيين من أبناء قبيلة شوكتش. وقد سجّل على أسطوانات أصواتاً صادرة عن أرواح الشامانيين- على حد تعبيرهم- ثم قام بتحليلها وتفسيرها. قيل، في البداية، إنها بمثابة غمغمات تخرج من البطن، من دون تحريك الشفاه، على غرار أصوات الدمية المتحركة. لكن هذا القول غير صحيح. وتبيّن، فيما بعد أن تلك الأصوات تأتي، بالتأكيد، من مسافة بعيدة عن مكان وجود الشامان، وعن جهاز التسجيل الموجود أمامه. نشير في هذا المقام، إلى دراسة «راسموسين» التي أجراها على أبناء الأسكيمو، وإلى مشاهدات «ايكلوليك وكوزيند» للشامانيين من قبيلة سيلكنام المقيمة في أرض النار وقد عثروا على حالات عديدة تقتضي **صفاء الرؤية واستشعار الآتي**. بوسعنا المضي، بسهولة ويسر، والإفاضة في الشواهد وفي ضرب الأمثلة.

في الواقع، تعود هذه المسألة إلى **علم النفس الموازي**(١). لهذا ليس بمقدورنا أن نخلص إلى نتائج مجدية، عند مناقشتها ضمن منظور تاريخ الأديان، حيث

---

(١) Parapsychologie اعتمدنا ترجمتها: علم النفس الموازي. وهو علم يدرس الظواهر الخفية ذات الأصول النفسية، والتي لا يدرسها علم النفس العام. (المترجم).

وضعنا أنفسنا. إن علم النفس الموازي يبحث في الشروط التي ينبغي توافرها حتى تتجلى بعض الظواهر الموازية لما هو مألوف ومعتاد، ويسعى إلى فهمها، وبالتالي إلى شرحها. أمّا تاريخ الأديان فيوجّه الاهتمام إلى دلالات تلك الظواهر، ويعمل، من أجل فهمها بشكل أجود، على إعادة صياغة الإيديولوجيا التي قبلت تلك الدلالات، ومنحتها القيمة والاعتبار. ومن أجل الإيجاز نقول: إن علم النفس الموازي يبحث في حقيقة ارتقاء الشامان إلى الأعلى، بقوة الإرادة، ويُعنى بتحديد شروط تجلّي تلك الحالة، وأمّا تاريخ الأديان فيسعى إلى الكشف عن رمزيّة الصعود والتحليق في الأجواء، بالسحر، لكي يخلص إلى فهم العلاقات بين الأساطير وطقوس الصعود، وليصل، في نهاية الأمر، إلى تحديد الإيديولوجيا التي تقدّر قيمة تلك الأساطير وتقدّم لها التبرير.

هكذا فإن تاريخ الأديان، من أجل النجاح في مهمته، لا يُلزم نفسه إبداء الرأي حول صحّة حدوث، هذه الحالة أو تلك، من الارتقاء ومن التحليق في الأجواء. كذلك لا ينحصر بحثه في دراسة الشروط التي تتيح إنجاز مثل تلك الحالة. من الجدير بالذكر أن كل اعتقاد في التحليق بوساطة السحر، وكل طقس صعود، وكل أسطورة تتحدّث عن اتصال ممكن بين الأرض والسماء، إنّما تقدّم معلومات نفيسة وذات شأن. إن كلاً منها يمثّل مرجعاً روحيّاً بالغ الأهمية بالنسبة لمؤرّخ الأديان، لأن تلك الأساطير والطقوس والمعتقدات تعبّر عن مواقف وجوديّة يتخذها الإنسان، في الكون، وتكشف، في الآن عينه، عن رغباته الغامضة وعن أمنياته المبهمة، وعن حنين إلى ماضٍ توارى. حسب هذا الاعتبار نقول: إن جميع تلك الأحداث هي، بمعنى من المعاني، واقعيّة، في نظر مؤرخ الأديان طالما أنها تمثل تجربة روحيّة تفعل فعلها في النفس البشرية فتحياها بعمق وشدة.

بالنسبة لموضوعنا، يهمنا أن نلفت الانتباه إلى الاستمرارية الكاملة **لتجربة موازية لما هو طبيعي ومألوف**[1] عند البدائيين، وحتى عند أتباع الديانات الأكثر تطوراً. بوسعنا أن نذهب إلى القول أن لا وجود لمعجزة أو لعمل خارق يأتيه الشامانيّون إلا وتأكّد له مثيل في تراث الديانات الشرقيّة، كما وعلى حد سواء في التراث المسيحي. هذا القول يصح خصوصاً بالنسبة للتجارب الشامانيّة ذات الدلالة المتميّزة: أعني التحليق في الأجواء، بالسحر، والسيطرة على النار.

يبقى أن نشير إلى أن الفرق الأساسي بين عالم الأزمنة القديمة وبين بعض الديانات ذات الانتشار في آسيا -إن لم نذكر شيئاً عن المسيحيّة- إنّما يعود إلى القيمة التي تعطيها إلى القدرات العاملة في مجال موازٍ لما هو مألوف و طبيعي. ونضيف أن البوذية واليوغا الكلاسيكية شأن المسيحيّة، لم يشجّعوا، بأي شكل، البحث عن قدرة اجتراح العجائب، والمعروفة في الهند باسم سيدّحي Siddhi ويقال عنها في لغة بالي[2] إيدّحي Iddhi . ومع أن باناتجالي يتحدّث مطولاً عن جماعة السيدحيّين، إلا أنه لا يرى في مسعاهم سبيلاً مؤدّياً إلى الخلاص والإنقاذ. لقد عرف بوذا، بدوره، تلك القدرة العجائبيّة، وقدّم عنها وصفاً يشبه إلى حدٍ بعيد، ما جاء في التراث السحري الخاص بعموم الهند كما يشبه تراثاً قديماً للغاية يرجع إلى الشامانيين وإلى السَحَرة والعرافين «البدائييّن».

---

(١) التجربة الموازية لما هو طبيعي Experience Paranormale تتناول بعض الظواهر ذات الوجود المؤكدّ أو ذات وجود غير مؤكّد، ولا يُقدم تفسير عن آليتها وعن أسبابها ضمن الحالة الراهنة لمعارفنا. وإنّما تعزى إلى قوى مجهولة، من أصل نفسي على وجه الخصوص، تعمل في المدركات الخارجة عن نطاق الحس. (المترجم).

(٢) بالي Pâli هي اللغة الدينية التي كتبت بها النصوص البوذية القديمة. وهي قريبة من اللغة السنسكريتية. (المترجم).

ضمن هذا السياق، يلفت بوذا الانتباه إلى أن البيكّو Bhikku، ويعني البوذي حامل العلم المقدّس، «يتمتّع بمقدرة عجائبية خارقة(إيدّحي)، تأخذ أشكالاً مختلفة: إنه، مع كونه واحداً يغدو متعدداً، وعندما يصير متعدّداً يغدو مرّة أخرى واحداً. تراه مرئياً وما يلبث أن يصير غير مرئي. ويخترق، من دون أن يلقى مقاومة، جداراً وسوراً، وهضبة، كما لو كان يجتاز مكاناً خالياً من الحواجز.

إضافة إلى ذلك، يخترق الأرض الصلبة، وينفذ من أعلاها إلى أسفلها كما لو كان يتحرك في الماء. كذلك يسير فوق الماء من دون أن يغرق، وكأنه يمشي على الأرض اليابسة. بل أكثر من ذلك، يجلس القرفصاء ثم ينطلق، بتلك الوضعيّة، في رحلة إلى الأعالي، إلى السماء، تماماً كما تحلّق الطيور بأجنحتها وترقى إلى الأجواء الفسيحة.

حتى القمر والشمس، مع ما لهما من مهابة، ومن سطوة، يمدّ إليهما يديه، فيلمس ويتحسّس ما فيهما. ومع مكوثه في جلده، وبقائه في بدنه، يتابع الارتقاء، ولا شيء يحول دون تحقيق مأربه. وحتى السماء التي يقيم فيها براهما، إنّما يدركها. أذُناه السماويّتان تفوقان آذان البشر، صفاءً. بهما يسمع، في الآن عينه، أصوات البشر والأصوات الآتية من السماء، أيّاً كان مصدرها، من مسافة قريبة أم شاسعة، إنه يلج، بالقلب الذي يحمله في صدره، قلوب سائر الكائنات الحيّة، وقلوب سائر البشر، فيكتشف مكنوناتها. وبذلك القلب النقي الممتلىء طهراً، يوجّه فكره نحو الماضي البعيد، ويُعدّه لمعرفة ما جرى في حيواته السابقة[١].

من اللافت أن لا وجود لأيّة من تلك القدرات الخارقة التي ألمح إليها بوذا إلا ونعثر عليها في تراث الشامانيّين. وحتى معرفة ما جرى للمرء في حيواته

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية:

Le Yoga.. immortelité et liberté P. 184

السابقة -وهي تدريب هندي صرف يحمل طابعاً صوفيّاً- إنّما تأكد توافرها عند الشامانيين من أمريكا الجنوبية. لقد تنبّه بوذا إلى الغرور الذي تحرّكه تلك المآثر السحرية، وحذّر، بشكل خاص، من الأخطار التي تصيب قليلي الفطنة والتبصّر. إن تلك الأعمال الباهرة، في رأي جاحد بالبوذيّة، لا تتم بفعل السمو في العقيدة البوذيّة، وفي تطبيقاتها، إنّما هي نتيجة عمل من أعمال السحر. أعني عملاً عديم الجدوى، يأتيه ناسك هندوسي، بسيط وطيّب القلب.

وإذا أعلن مؤمن بالبوذية امتلاك قدرات روحيّة تتيح له إتيان الخوارق عندما يكون، هو ذاته، **صيرورةً متعددّة الأشكال** -كما ألمحنا- عندها بإمكان جاحد بالبوذيّة أن يتدخّل ويقول:

«لا بأس يا سيدي. ألا تدري أن ثمّة ضرباً من السحر يُسمى كاندارفا Gandharva. إن البوذي، بفعل ذلك السحر وبسلطانه، يستطيع أن يأتي الأفعال الخارقة». ويضيف الجاحد المارق، يقول: بالتأكيد، ياسيدي، لأني أرى الخطر في الأفعال الخارقة وفي اجتراح العجائب الروحيّة، لذلك أنا أمقتها، وأزدريها وأشعر بالخجل منها».

بالنسبة لبوذا كما بالنسبة لباتانجالي ليس بالإمكان تجنب امتلاك قدرات تعمل في مجال يوازي مجال الطبيعة المألوف. ونذكّر بأن **جماعة اليوغا** -ويقال لهم Bhikku- يبلغون بالضرورة، خلال الانصراف إلى التأمل وإلى حياة النسك والتقشّف، مستوى من التجربة تتيح لهم الحصول على مدركات من خارج نطاق الحس، وحيازة **«قدرات إتيان الخوارق والعجائب»**.

غير أن كلاً من بوذا وباتانجالي، لا يقتصر على لفت الانتباه إلى إظهار «القدرات الخارقة»، بل يشير أيضاً إلى الخطر الذي تمثّله بالنسبة لمن يمتلكها. ذلك أن رجل اليوغا، عندما تعوزه الفطنة، يجازف في الوقوع في إغراءات السحر، وفي الاكتفاء بمتعة إتيان الخوارق، والقدرة على اجتراح العجائب.

لنحتفظ بالفكرة التالية ومؤدآها : أن السيدحيين -وهم أصحاب القدرات الخارقة- يسلكون السبيل المؤدّي إلى نجاح الطُرُق الصوفيّة، وإلى إعلاء شأن الناسك. **وإذا أخذنا بالحسبان أن الخلاص، عند جماعة اليوغا وكذلك عند البوذيين، يضاهي تجاوزاً حقيقياً للشرط البشري**، وبعبارة أخرى، يوجب «الموت» إلى الوجود الدنيوي غير المقدّس، الوجود في «الطبيعة» المتشكّل بقانون يحكم شرائط الحياة البشريّة إلى مالا نهاية، والمعبّر عنه بـ«الكارما»، ويضاهي أيضاً الولادة إلى وجود «غير مشروط» : أعني وجوداً مستقلاً وحراً كل الحرية، **عند ذلك، نكتشف، في هذا المقام أيضاً، تلك الرمزيّة التي لاقت رواجاً عالميّاً، وقد عرفتها الإنسانيّة في الأزمنة السحيقة. أقصد رمزيّة التحوّل الأنطولوجي** الحاصل بفعل تجربة الموت والانبعاث.

إن اليوغا والبوذية وكذلك الطُرُق الصوفيّة للنساك والتي تمتّ بصلة إليهما، تواصل -وإن على صعيد آخر، وباتباع هدف مختلف تماماً- الأخذ بإيديولوجيا وبتقنيات قديمة للغاية، **تستهدف تغيير الشرط البشري، بإجراء تحوّل في البُنى النفسيّة والجسديّة**.

إن المتدرّب الهندي على تقنيات اليوغا، وعقب مجاهدة وتدريبات فيزيولوجيّة، وصوفيّة، طويلة وشاقة، يتوصّل إلى تغيير نظامه الحسي تغييراً جذريّاً. ومن خلال قراءة نصوص من اليوغا برويّة وإنعام نظر، بمقدورنا متابعة المراحل التي تعدّ إلى ذلك التحوّل الأنطولوجي النهائي. لكن هذا المجال، لايسمح لنا أن نتناولها بالدراسة والتحليل. **إنّما نحن على علم أنّ المتدرِّب يسعى، منذ بداية التعاطي مع تقنيات اليوغا، إلى «تفجير» بُنى حساسيته الدنيويّة الخالية من القداسة، لكي يتاح له تشكيل مدركات خارجة عن نطاق الحس، تقتضي صفاءً في الرؤية، وصفاءً في السمع، ولكي يكون باستطاعته تأمين سيطرة واسعة على الجسد يصعب تصديقها**.

وكذلك فإن التدريبات المعروفة باسم هاتايوغا، وخصوصاً تدريب إيقاعيّة التنفّس، تستهدف إرهاف التجربة الحسيّة، وفتح آفاق يتعذّر على صاحب السلوك الطبيعي المألوف، ارتيادها. إضافة إلى ذلك، نحن نشهد «انقلاباً» يصيب السلوك الطبيعي العادي، بصورة متزايدة، لأن الحواس، كما تذكر النصوص، تبدو مرغمة على «الانسحاب من مجال المحسوسات» وعلى الانكفاء على الذات، ولأن الشرط الدنيوي موصوفٌ بالتنفّس المضطرب وبالحركة والانتقال، وبالتشتت الذهني، لذلك يسعى الناسك من جماعة اليوغا، بكل جهده، إلى إحداث انقلاب في شرطه الدنيوي، وإلى اعتماد سلوك يخالف المألوف بالتمام.

ولهذا تراه يؤثر السكون وإمساك أنفاسه، ويعمل على تجميع الفيض النفسي الذهني وتركيزه في نقطة واحدة.

هذه النيّة المنعقدة عند الناسك والرامية إلى إحداث «انقلاب» في سلوكه الطبيعي السوي، تتبيّن أيضاً من خلال ممارسات جماعة اليوغا والتانتريين، ونلمحها حتى في عبارات العشق والغزل من المستوى الصوفي. إن الإحساس الطبيعي السوي لينمحي بصورة تدريجيّة، وكأن الناسك من جماعة اليوغا يتحوّل إلى كائن أرقى، إلى ما يشبه الإله، وكأن زوجته تصير إلى ما يشبه الالهة. وبهذا الاعتبار يغدو الفعل الجنسي بمثابة ممارسة طقسيّة. ثمّة تغيير أساسي في ردود الفعل الفيزيولوجيّة المعتادة وكأنها تواجه «انقلاباً». فلا يقف الناسك عائقاً دون انطلاق الحياة المألوفة وحسب، إنّما هنالك، كما تُشير النصوص، أهميّة لعودة «تيّار الحياة إلى مكمنه»[1].

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية:

Le Yoga.. immortalité et liberté P. 270

نكرر الكلام مرة أخرى ونقول: إن كل تلك المجهودات تواصل العمل على «موت الإنسان الدنيوي». وأمّا رمزيّة التنسيب إلى اليوغا أو التانترية فتتابع الأخذ برمزيّة التنسيب إلى الشامانية، والقائلة بالموت والانبعاث، بصورة رمزيّة، وإن كان هدف اليوغا، يختلف تماماً عن هدف متصوّف روحاني أو ساحر من «البدائيين».

«الحرارة السحرية» و«السيطرة على النار»:

مع استحالة دراسة جميع المعتقدات الخارقة التي يتحدّث عنها التراث الهندي، والتراث الآسيوي بصورة عامة، ونلمح شواهد منها عند البدائيين أيضاً، نرى الاقتصار على التذكير بنموذج واحد يتمثّل في تلك الطائفة من القدرات العاملة في المجال المقابل للمجال الطبيعي المألوف، والمعنيّة «بالسيطرة على النار» وحيازة الشعور بـ«الحرارة السحرية». لهذه الدراسة أهميّة بالغة لأن الوثائق المتوافرة تتناول كل الأصعدة الثقافيّة، ويمتد مضمارها من أقدم الأزمنة السحيقة إلى المجتمعات الأكثر تطوراً.

وتهدف إحدى الاختبارات الخاصة بالتنسيب إلى الشامانية، إلى التعرّف على أهليّة المريد في مقاومة البرد القارس، كما تسعى إلى الكشف عن مدى احتماله حرارة الجمر. نذكر على سبيل المثال، إن من واجب شامان المستقبل، من أبناء قبيلة ماندشو في سيبيريا، اجتياز الاختبار التالي:

في فصل الشتاء يجري حفر تسع فتحات في الجليد. ويكون على المريد أن يغطس في الفتحة الأولى، ويسبح تحت الجليد ليخرج من فتحة ثانية ثم يغطس في الفتحة ذاتها ليسبح ويخرج من فتحة ثالثة، ويستمر على هذا المنوال حتى يخرج من الفتحة التاسعة. أضف إلى ذلك أن بعض الاختبارات الخاصة بالتنسيب في الهند والتيبت تقتضي التحقّق من استعداد المريد على تجفيف كمية من الأقمشة الصوفيّة المبلّلة بالماء البارد عقب لفّها ببدنه العاري. ويجري التعبير في لغة التيبت عن هذه

«الحرارة النفسيّة» بكلمة«تومو» Toumo . أن الأقمشة الصوفيّة تُغمس في ماء شديد البرودة، ثم تصير بمثابة قطعة من الجليد الصلب ويتوجّب على طالب التنسيب أن يلفّها حول جلده لكي يزيل برودتها، ولكي يجفّفها بحرارة جسده. وما إن يجف القماش حتى يعاد غمسه بالماء البارد ثم يحيط به جسمه من جديد. ويتم تكرار هذه العملية من المساء حتى طلوع الفجر. **ويكون الفائز الأوّل** من المريدين ذلك الذي **يُجفّف بيدنه أكبر كميّة من الأقمشة الصوفيّة المبلّلة بالماء البارد.**

يشار إلى أن **كتوم مو** Gtum-mo هو من رياضات اليوغا والتنترية. وقد أخذ به التراث الهندي عند سلوك سبيل الزهد والنسك. وكما سنرى فيما بعد إنّه **يمثّل يقظةً للقوّة الكونيّة الكامنة عند الناسك** يرافقها إحساس بحرارة شديدة. نحن لا نرى أنفسنا في هذا المقام، أمام اكتشاف يرفع من شأن اليوغا والتانترية، لأن الريج فيدا ، من قبل، تقول: إن الجهد المبذول عند مكابدة مشقّات النسك، والمسمّى **تاباس**، هو أيضاً، مولّد لـ«الحرارة».

إننا، في هذا المجال، أمام تجربة صوفيّة تعود إلى قديم الأزمنة، لأن كثيراً من البدائيّين تصوّروا **القدرة السحريّة والدينيّة** التي يمتلكها المرء كأنها **«تحرق وتكوي»** وعبّروا عنها بمفردات تدل على «الحرق» وعلى «شدة الحرارة».

إن هذه القدرة ليست امتيازاً يخصّ المتصوّفين والسحرة دون سواهم، إذ بالإمكان امتلاكها بفعل «إحماء» المريد، و«ازدياد حرارته» عند خوض المعارك التي تقتضيها مراحل التنسيب.

ثم إن لتلك «الحرارة السحريّة» علاقة بتقنية أخرى يمكن تسميتها **«السيطرة على النار» وتجعل من يأتيها يفقد الإحساس بحرارة اللهيب والجمر**. في كل مكان تقريباً من دنيا الشامانيين، جرى تسجيل مثل تلك الأعمال الباهرة التي تذكّر بالمنزلة السامية التي يحتلّها النسّاك. نذكر على سبيل المثال، أن الشامان، عند إعداد ذاته **لحالة الانخطاف، يقوم بتحريك الفحم الملتهب، ثم يبتلعه، كما يمسك**

الحديد الأحمر المأخوذ من النار المشتعلة. وأثناء الاحتفالات المخصّصة لارتقاء المريد، من قبيلة أوراكان، إلى المنزلة الشامانيّة، يسير، كل من المعلّمين، وطلاب التنسيب، **حفاة على اللهب**، من دون أن تدرك النيران ثيابهم.

ويشار في هذا السياق إلى أن الشامانيين في جميع أنحاء آسيا الشمالية، يقومون بشطب أجسادهم، ويكون بمقدورهم التهام الفحم الملتهب، ولمس الحديد الذي احمرّ في النار حتى مال إلى البياض. وقد تأكد وجود المآثر ذاتها عند الشامانيّين في أمريكا الشمالية. عند قبائل الزوني، على سبيل المثال، يؤدّي الشامانيّون ضروباً عديدة من الأعمال الباهرة. وتكون لهم قدرة التهام الفحم المحترق، والمشي على النار، ولمس الحديد الأحمر الملتهب.

وتروي «ماتيلدا كوكس استيفنسون» من ملاحظاتها الشخصية، أن شاماناً احتفظ بالجمر في فمه، مدة تناهز الستين ثانية. هذا، ويطلق على الشامان من قبائل «أوجيبوا»[١] لقب «اللاعب بالنار» إذ بامكانه إمساك النار بيديه من دون أن يناله سوء[٢].

ومثل تلك المآثر تتم، أحياناً، بصورة جماعية. في الصين، على سبيل المثال، يقدّم الكاهن الإرشاد إلى السائرين فوق النار. وأثناء احتفال يجري أمام الهيكل يحمل اسم «**النزهة فوق النار**»، يكون الكاهن في المقدمة، ويتبعه رفاقه الأصغر سنّاً، بل بوسع بقية الناس المشاركة والسير فوق النار. ونرى أن نشير إلى طقس شهير حظي بالاهتمام والدراسة، نلمحه من خلال احتفالات واسعة الانتشار عند الفيجيين، يتمثّل في المسيرات الجماعية على حجارة تعرّضت لحرارة شديدة حتى مال لونها إلى البياض.

---

(١) اوجيبوا: قبائل تقطن منطقة البحيرات الكبرى في أمريكا وكندا. ويبلغ عدد أفرادها ٨٠,٠٠٠ نسمة. (المترجم).

(٢) راجع كتاب الشامانية بالفرنسية لميرسيا إيلياد صفحة ٦٣ و ٢٨٥.

ولبعض العائلات مقدرة على تحمّل الحرارة الشديدة، تنقلها إلى أبنائها عن طريق الوراثة. ومن الملاحظ أن عدداً من الفتيان الأغرار الذين لم يجتازوا مراحل التنسيب إلى عقائد المجتمع، يسيرون، خلال الاحتفالات، على الفحم الملتهب، وحتى الأغراب يشاركون في المسيرة من دون أن ينالهم الأذى.

ومن الجدير بالذكر. في هذا السياق، أن قدراً من الإيمان ومن المهابة والاحترام لرمزيّة الطقس يُعتبر أمراً هاماً وضرورياً. ولهذا فإن أوربياً في جزيرة راروتونكا[1] راودته الشكوك، أثناء مشاركته في مسيرة جماعية فوق النار، فأصيبت رجلاه بحروق شديدة. وثمة حالات مماثلة نصادفها، في الهند، بصورة متفرّقة. وهنالك حالات خاصة يُشير إليها أوليفيه لوروا في كتابه «عدم قابلية احتراق الجسد».

يقول إن أحد رجال اليوغا في مدينة مَدْراس الهنديّة جعل من الممكن لعدد من الحضور العبور فوق النار. ولم يكونوا غير معدّين لهذا السلوك وحسب، بل كانت لديهم شكوك ظاهرة في النجاح. وكان من بينهم أسقف مدينة مدراس مع حاشيته؟.

لقد تأكد، عند متصوفة الإسلام، وجود قدرة «السيطرة على النار» إلى جانب أفعال مذهلة تُنسب في العادة إلى الشامانيّين، نذكر منها الارتقاء والصعود، والطيران السحري، والتواري عن الأنظار، والسير فوق الماء إلخ.. ومن التقاليد **في حلقات الدراويش أن السيّد (المتدرّب)، عند إصغائه إلى إرشاد الشيخ**، وعند اكتشافه الأسرار، **يزداد احتداماً** حتى يصير بمقدوره وضع قدميه فوق موقد الجمر وإمساك قطع الفحم المشتعل بيديه[2].

---

(١) راروتونكا Rarotonga هي إحدى جزر بولينيزيا ويبلغ عدد سكانها ٩٠٠٠ نسمة. (المترجم).

(٢) هذه الأمور التي يتحدث عنها ميرسيا إيلياد وردت في كتابه بالفرنسية:

Le Chamanisne et les techniques de L'extase P. 361.

لنذكر أخيراً أن طقساً يقضي العبور الجماعي فوق النار ما زال يُعمل به في بعض المناطق من اليونان. وعلى الرغم من اندماجه في جملة الشعائر المسيحية الشعبية، إلا أنه يعود، بالتأكيد، إلى الزمن الأقدم، لا إلى مرحلة ما قبل المسيحية وحسب، وإنّما، وربّما، إلى ما قبل المرحلة الهندية الأوروبيّة.

هنالك معلومة تبدو غاية في الأهميّة مؤداها أن عدم الإحساس بالنار وعدم قابلية الإحتراق يمكن أن يتحقّقا للمرء بفعل الصلاة والصوم. إن «الإيمان» يلعب دوراً أساسياً في هذا المجال. وإن العبور فوق الجمر يتم، أحياناً، في حالة الوجد.

يوجد، بالتالي، استمرارية تامة لمثل تلك التقنيات ذات الطابع الروحي، بدءاً من حقبة العصر الحجري القديم وحتى قدوم الديانات الحديثة. بهذا الاعتبار، لا يصعب الكشف عن دلالة «الحرارة السحرية» و«السيطرة على النار».

بوسعنا القول إن مثل تلك «القدرات العجائبية» تدل على الولوج إلى حالة من الوجد، أو ،وبحسب مستويات من الثقافة المختلفة كما في الهند على سبيل المثال، تشير إلى إدراك الحالة غير المشروطة التي تميّز الحرية الروحية الكاملة. إن «السيطرة على النار» وعدم الإحساس بالبرودة القاسية، وبالقدر ذاته، بحرارة الجمر، إنّما يعبرّان، بالصورة المادية، عن تجاوز الشامان ورجل اليوغا، للشرط البشري، وعن مشاركتهما في الشرط الخاص بـ «الأرواح».

الحواس والوجد والفردوس:

على صعيد الأديان في الأزمنة القديمة، المشاركة في شرط «الأرواح» هي امتياز يخص المتصوّفة والسَحَرة ويرفع من شأنهم. كذلك الشامانيّون هم، على شاكلة «الأرواح». النار لا تنال من جلودهم ولا يقبلون الاحتراق. «يحلّقون» في الأجواء. ويتوارى الواحد منهم فلا تراه الأعين.

يتوجّب علينا، في هذا المقام، أن نلفت الانتباه إلى أمر على جانب من الأهمية، يعبّر عنه بالقول: إن التجربة الراقية التي يخوضها الشامان تنتهي به إلى «الوجد» وإلى «الانخطاف». إنه، من خلال الوجد، يقوم، بالروح، وعلى الصعيد الصوفي، برحلات طويلة، وخطيرة، ويغذّ السير حتى يدرك السماء العليا بهدف لقاء الإله، أو حتى يبلغ القمر، أو ليهبط إلى الجحيم إلخ... .

بتعبير آخر، إن التجربة المتميّزة التي يخوضها الشامان- أعني تجربة الوجد- تنتهي إلى ما وراء عالم الحس. تلك التجربة لا تفسح المجال إلا لتدخّل «الروح» ولا تشرك إلا «الروح». أمّا كيانه الكامل الذي يضم جسده وروحه معًا، فلا دور له. إن الوجد يعبّر عن انفصال «الروح»، أعني أنه يستبق تجربة الموت. كل ما في الأمر هو طبيعي إلى حدٍ بعيد لأن الشامان الذي عرف، فيما مضى من خلال التنسيب، الموت والانبعاث بصورة رمزية، بات بمقدوره، أن يستعير، من دون أن يلحق به أذى، شرط من تجرّد عن جسده. يمكنه، لفترة محدودة، أن يوجد كـ«روح»، بدون أن يشكّل انفصال جسده كارثة وفجيعة.

إن كل انخطاف هو «موت» جديد، تهجر فيه الروحُ الجسدَ لترحل إلى كل الأصقاع الكونيّة. ومع أن الوجد الشاماني، يؤلّف، في كل مكان، دليلاً قاطعًا على «القداسة»، إلا أنه ليس في أعين البدائيّين، سوى حالة سقوط وانحطاط بالمقارنة مع وضع أوّلي للشامان، كان له في قديم الأزمنة.

ضمن هذا المنظور يتحدّث تراث بعض الشعوب عن زمن كان فيه الشامانيون، يقومون بالجسد وفي الواقع المحسوس، برحلات إلى السماء. ويزعمون أنهم يحتفظون بذكرى عهد كانوا فيه يطيرون، بصورة واقعية، إلى ماوراء الغيوم.

لهذا يُعتبر الوجد- وهو التجربة الصوفيّة المتحقّقة بالروح فقط- أدنى في المرتبة من وضع سابق كان فيه الشامان يجترح، بجسده بالذات، كل تلك

العجائب من مثل: الطيران السحري والصعود إلى السماء والهبوط إلى الجحيم. وما «**السيطرة على النار**»، إلا إحدى البراهين المادية والنادرة، الدالة على«**أعجوبة**» واقعية يأتيها الشامان وهو في شرط الجسد. إليها تعود الأهمية البالغة الممنوحة إلى منزلة الشامان في كل مجالات نشاطه، إنها تقدّم الحجة على مشاركة الشامان في شرط «الأرواح» مع متابعة العيش ككائن يحيا حياة الجسد، وتقيم الدليل أيضاً على إمكانية تحول «عالم الحس» إلى حالة أخرى من دون أن ينعدم، وعلى تجاوز الشرط البشري من دون أن يواجه الدمار: أعني أنها تعمل على «تجديده» ليعود له كماله الأولي(وسنعود، بعد قليل، إلى هذا الموضوع الأسطوري الخاص بالكمال الأولي).

مع ذلك نلاحظ، **بمناسبة الحديث عن«السيطرة على النار» أن ثمة انحطاطاً أصاب الشامانيّة، بالنسبة لوضع سابق**. يزعم أبناء قبيلة ماوري[1] أن ثمة حفرة كبيرة مملوءة بالفحم الملتهب. وكان بمقدور أجدادهم اجتيازها. لكن هذه الممارسة الطقسية زالت في أيامنا. ويُروى أن الحفرة كانت أكثر اتساعاً وكان الأجداد يعيدون اجتيازها ثلاث أو أربع مرات.

ويذكر أبناء قبيلة البوريات[2] أن الحدادّين الشامانيين كانوا، في الأزمنة القديمة، يلمسون النار بألسنتهم، ويأخذون الحديد الذائب بأيديهم. لكن ساند سيجيف الذي حضر إحدى الاحتفالات عندهم، لم يرَ إلا لمس الحديد الأحمر بالأرجل. وأمّا قبيلة بافيوستو Paviosto فينسبون إلى قدماء الشامانيّين مقدرة وضع

---

(١) قبيلة ماوري Maori من سكان بولينيزيا يبلغ عددها ٤٣٠,٠٠٠ نسمة. اشتهرت بمقاومة الاحتلال البريطاني. (المترجم).

(٢) قبيلة البوريات (Bauriate) تنتسب إلى الشعب المنغولي. تقطن جمهورية روسيا المحاذية لمنغوليا ويبلغ عددها ٤٢٠,٠٠٠ نسمة (المترجم).

الفحم الملتهب في أفواهم، ولمس الحديد الأحمر من دون أن يلحق بهم أذى. نرى الإشارة إلى أبناء قبائل تشوكتش[1] وكورياك[2] وتونكوز وإلى أبناء قبائل سيلكنام القاطنة في أرض النار، وهم جميعاً على اتفاق بأن قدماء الشامانيّين كانوا أشد بأساً، وأن الشامانية في أيامنا، تشهد حالة تراجع وانحطاط. كذلك يروي أبناء قبيلة ياكوت ذكرياتهم ويتحدثون عن حنينهم إلى الأزمنة القديمة التي كان فيها الشامان يحلقّ في الأجواء ممتطياً جواده، ويتابع المسير حتى يدرك السماء. وكان يعدو بين الغيوم وهو يجر طبله من ورائه، مرتدياً رداء من الحديد.

إن الانحطاط الذي أصاب الشامانية، في أيامنا، هو ظاهرة تاريخية، بالإمكان توضيحها، جزئيّاً، من خلال التاريخ الديني والثقافي لشعوب الأزمنة القديمة. نحن إذن بصدد موضوع يمس تراث الشعوب التي ألمحنا إليها: يتناول الأسطورة القائلة بتراجع منزلة الشامان.

هنالك شعوب تقول انها تذكر الأزمنة التي كان فيها الشامان لا يطير إلى السماء بالوجد، وإنّما بصورة مادية. أي لم يكن الصعود ليتم، في ذلك الزمان القديم، بـ «الروح» وإنّما بـ «الجسد». إن الحالة «الروحيّة» للشامان، في أيامنا، تعني «سقوطاً»، بالمقارنة مع وضع سابق، حينما لم يكن للوجد ضرورة، لأن إمكانية انفصال الروح عن الجسد لم تكن حاصلة. أي لم يكن للموت وجود. وإن ظهور الموت هو الذي أدى إلى كسر وحدة الإنسان الكاملة، بفصله الروح

---

(١) تشوكتش قبيلة روسية تقطن الشمال الشرقي من سيبيريا. تعدادها ١٥٠٠٠ نسمة. ثقافتها شامانيّة ولغتها تنتمي إلى العائلة السيبيرية القديمة. (المترجم).

(٢) الكورياك: قبيلة روسيّة تنحدر من قدماء السيبيريين تقطن منطقة ماكادان Magadan. يبلغ عددها ٩٥٠٠ نسمة (المترجم).

عن الجسد، وبجعل البقاء يقتصر على المبدأ «الروحي» دون سواه. بتعبير آخر، **إن التجربة الصوفيّة الراهنة، هي، بحسب الإيديولوجيا البدائيّة، أدنى في المرتبة من التجربة الحسيّة التي كانت للإنسان الأوّلي.**

هكذا، وكما مر معنا لدى الحديث عن الحنين إلى الفردوس، فإن الجدّ أو الإنسان الأولي -بحسب ما جاء في الأساطير- كان يعيش في سلام مع الحيوان، ولم يعرف الموت، ولا مكابدة الألم، ولم يكن مضطراً للكدح من أجل كسب الرزق، وكان يرقى إلى السماء من دون جهد، من أجل لقاء الإله وجهاً لوجه. فيما بعد حلّت كارثة أدّت إلى قطع العلاقات بين الأرض والسماء. إليها يعود تاريخ تأسيس الشرط البشري الراهن، المحكوم بالخضوع إلى الزمان، وبالألم والموت.

إنه من خلال الانخطاف، يبذل الشامان الجهد من أجل إلغاء ذلك الشرط البشري، أعني إلغاء النتائج المترتبة على «السقوط» وعلى صيرورته إلى الحالة الراهنة. كذلك يعمل على **إعادة الالتحاق بشرط الإنسان الأوّلي** الذي تحدّثنا عنه الأساطير الفردوسيّة. **إن الوجد يسترجع إلى الزمن الحاضر، الحالة البدائيّة التي عاشتها الإنسانية بأسرها**. هكذا لم يعد بمقدور الشامان الصعود إلى السماء بشحمه ولحمه مثلما كان يفعل الإنسان الأوّلي. **وإنّما صعوده يتم بـ«الروح» فقط، وعن طريق الوجد.**

نحن نفهم لماذا ينظر بعض الباحثين إلى الوجد الشاماني وكأنه حالة سقوط، وحالة تراجع وتخلّف. إنها تجربة محض «روحيّة» لا تُقاس بقدرات **«الشامانيين من عهد قديم»**، الذين، ومع عدم نجاحهم في إلغاء الشرط البشري تماماً، كانوا قادرين على اجتراح «العجائب»، وقادرين بصورة خاصة على الطيران إلى السماء، بأبدانهم وبواقعهم المادي.

كان قدماء الشامانيين، أنفسهم، ممثلّين للإنسانية **الساقطة**. يبذلون الجهد من أجل إعادة الالتحاق بالشرط الفردوسي الذي كان قبل«**السقوط**». إن الحط من شأن الوجد، والمرفق بالاعتبار السامي الممنوح لـ«قدرات» الإنسان في البدايات، يعبّر، حسب رأينا، لا عن ازدراء الحياة«الروحية» وعن الخوف أمام« السحر»، مع ماينطوي من تقدير، وإنّما يدل على الحنين إلى فردوس مفقود، وعلى العطش إلى معرفةٍ بوساطة الحواس بالذات، تتناول، وعلى حد سواء، عالم الآلهة وأنحاء من الواقع يتعذّر إدراكها.

بتعبير آخر بوسعنا القول إن الإنسان البدائي يرغب في لقاء المقدّس متجسّداً، وبالتالي، يرغب في أن يكون إدراكه متاحاً، لعالم الروح. هذا، يفسّر لنا نظرته إلى **الكون** وقد تجلّت فيه القداسة، ومعرفته أن أيّ شيء مهما يكن بسيطاً، يمكن أن يحمل القداسة. علينا أن لانخلص إلى القول بوجود انخفاض في مستوى التفكير، وانحسار ذهني، ودونيّة عقليّة عند البدائي، لأن مهارته في التجريد، وفي النظر والتأمل قد توضّحت جيّداً، عند العديد من الباحثين.

نودّ التذكير بأن «الحنين إلى الفردوس» يعود، خصوصاً، إلى دوافع عميقة عند الإنسان الذي، مع رغبته في المشاركة بالمقدّس **بكل** وجوده، يكتشف أن تلك **الكليّة** ليست إلا ظاهرية، وتشير إلى أن وجوده بالذات تشكّل، في الواقع، بفعل قطيعة بين الروح والجسد.

* * *

الفصل السادس
رمزيات الصعود وأحلام اليقظة

الطيران السحري:

يرى هوكار، ضمن الخط العام لنظرياته حول سيادة الملوك، أن إيديولوجيا «الطيران السحري» تأتي مؤيدة لمؤسسة الملوك -الآلهة وعاملة في خدمتها، وإذا كان الملوك في شرق آسيا وفي أوقيانوسيا، يُحملون على الأكتاف فلأنه يتوجّب عليهم -وهم المماثلون للآلهة- عدم ملامسة الأرض، تمامًا مثلما تفعل الآلهة. ويكون عليهم أن «يحلّقوا في الأجواء». هذه الفرضيّة لا تخلو من فائدة على الرغم من التعبير الجاف الذي يميّز العالم الأنتربولوجي[1] البريطاني «هوكار»[2].

تقتضي الإيديولوجيا الخاصة بالنظام الملكي، بشكل أو بآخر، الصعود الرمزي إلى السماء. وفي دراسة لاقت رواجًا هائلاً، وكان من المتوقع أن تدفع إلى نتاج أدبي واسع، بيّن بيكيرمان أن الطقوس الهادفة إلى رفع الإمبراطور الروماني

---

(١) الأنتربولوجيا: من اليونانية Anthropo وتعني الإنسان. Logos وتعني اللغة واستخدمها الغربيّون بمعنى العلم. الأنتربولوجيا هي العلم الذي يدرس الأبعاد الاجتماعية للإنسان ويؤلف جزءاً من العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد ظهر في القرن التاسع عشر، ويدرس جميع مظاهر الحياة ضمن المجتمع مثل علاقات القرابة، الزواج، الولادات، المآتم ويدرس وبصورة عامة، أنماط الحياة والتقاليد والطقوس. (المترجم).

(٢) هوكار: عالم أنتربولوجي بريطاني من أصول فرنسيّة وُلد عام ١٨٨٣ وتوفي عام ١٩٣٣ أجرى دراسة مقارنة بين مختلف المجتمعات في أوقيانوسيا، الهند، سيلان ومصر. (المترجم).

إلى مصاف الآلهة تتضمّن أيضاً صعوده إلى السماء. ولهذا التقليد تاريخ طويل، ويوسعنا القول إنه يعود، في بلاد المشرق، إلى مرحلة ما قبل التاريخ.

لقد أجرى ويدانجرين دراسة حديثة لإيديولوجيا النظام الملكي، وللطقوس الخاصة بطراز عيش الملوك في بلدان الشرق الأدنى القديم، أظهر فيها بجلاء أهمية مجموعة الآراء التي تتحدّث عن الصعود. وتبيّن أن رمزيّة وسيناريو صعود الملك تمّ الاحتفاظ بهما لآلاف السنين، على الرغم من تباعد في المواقف لا مفرّ منه، بسبب اختلاف الثقافات، وبفعل التغيرات التي يفرضها التاريخ. إضافة إلى ذلك، استمر النموذج الملكي في الصورة المثالية وفي السيرة الأسطورية لحياة المرسل والمختار ونعثر على موقف مماثل في الصين. تقول الروايات الشعبية إن أول ملك نجح في الطيران والتحليق في الأجواء كان الإمبراطور شوين Chouen الذي عاش بين ٢٢٥٨ - ٢٢٠٨ ق.م. يقال إن فتاتين من بنات الإمبراطور ياو Yao - وهما في الظاهر ساحرتان تنشران الرعب - علّمتا فن «الطيران مثل العصفور» إلى شوين. وهنالك أمثلة أخرى تتحدّث عن أباطرة يطيرون في الأجواء. وقد أشار لوفير Laufer مرات عديدة، إلى أن «الطيران بالسحر» كان هاجساً عند الصينيّين، وجرى التعبير عنه من خلال روايات أسطورية عديدة تأتي على ذكر العربات والأجهزة الطائرة. نحن على علم أيضاً بأمثلة أخرى عن خطف الملوك من قبل الآلهة أو كائنات أسطوريّة. يُروى أن تنّيناً، صاحب لحية طويلة، حمل على ظهره الملك الأصغر هوانك تي، وزوجاته ومستشاريه، وعددهم سبعون شخصاً، وصعد بهم جميعاً إلى السماء.

بوسعنا القول من خلال تلك التفاصيل إن كون الأمبراطور يتعلّم فن الطيران من ساحرتين إنّما يدفعنا إلى الافتراض أن ذلك المركّب الأسطوري الطقسي الخاص بالطيران ليس إبداعاً أتته الإيديولوجيا المعنيّة بالشأن الملكي. نشير في هذا السياق، إلى عبارات تدلّ على الكاهن عند الطاويّين من مثل: «العالم ذي الريش»، أو

«الضيف ذي الريش» . وللدلالة على «الصعود إلى السماء بالتحليق والطيران» يقال في اللغة الصينية : «يتحول المرء بوساطة ريش الطيور إلى كائن آخر . ويتاح له الصعود إلى السماء مثل كائنات لا يدركها الموت» . ويرى الصينيون أن كلاً من الطاويين[1] والعاملين في مجال الكيمياء السحرية يمتلك مقدرة الارتقاء إلى الأجواء . ومن الجدير بالذكر أن ريش الطيور هو أحد الرموز الأكثر شيوعاً للدلالة على طيران الشامان، ونلمح الريش على نطاق واسع، في أقدم الرسوم الصينيّة .

من غير المجدي في هذا البحث أن نعرض بالتفصيل ما ورد في المجالات الثقافيّة التي ألمحنا إليها وأن نخلص إلى القول بأن الطيران إلى السماء ليس امتيازاً يخص الملوك دون سواهم وإنّما يأتيه أيضاً كل من السَحَرة وأصحاب الحكمة، والمتصوّفة على اختلاف مشاربهم . حسبنا أن نلاحظ أن «الطيران بالسحر» يتجاوز دائرة الملوك، ويسبق، تاريخيّاً، بداية الإيديولوجيا المعنيّة بالملكيّة . وإذا كان بمقدور الملوك الارتقاء إلى السماء فلأنهم يزعمون الكفّ عن المشاركة في الشرط البشري . لكنهم ليسوا الوحيدين في هذا المسعى، ولا هم أوّل الكائنات البشرية العاملة على تحقيق التحوّل الأنطولوجي في وجودهم . وها نحن نباشر إماطة اللثام وتقديم الأوصاف عن الحالة الوجودية التي تجعل من الممكن بلورة هذه المجموعة الواسعة من الأساطير والطقوس والروايات الشعبيّة المتعلّقة بالتحليق في الأجواء بوساطة السحر .

لنقل على الفور إن تجاوز الشرط البشري لا يستلزم «التأليه»، بالضرورة . والتأليه هو، مع ذلك، مفهوم أساسي في الإيديولوجيا الخاصة بالملك – الإله . ونرى التذكير بأن العاملين في مجال الكيمياء السحرية في كل من الصين والهند،

---

(١) الطاويّة Taoisne : ديانة شعبيّة في الصين تستلهم من عقائد لاوزي Laozi الذي ظهر في القرن السادس ق . م، ومن التراث المحلّي العائد إلى الأزمنة القديمة . تعاليمها تتناول موضوع الطاقة والتأمل، وامتداد العمر . طبعت الطاويّة بطابعها، الحضارة الصينيّة، لمدة طويلة . (المترجم) .

وكذا جماعات اليوغا والمتصوّفة، وأصحاب الحكمة، وبالقدر ذاته السَحَرة والشامانيّين، كل هؤلاء لا يدّعون الألوهة. إن سلوكهم ليبرهن، قبل كل شيء، عن مشاركتهم في الشرط الخاص بـ«الأرواح». وسنحدّد، بعد قليل، أهميّة هذه المشاركة من أجل فهم حياة الإنسان الاجتماعية في قديم الأزمنة، والتي باتت موضوع بحث ودراسة.

لنبدأ، أولّ الأمر، محاولة أولى ونفتح الملف الضخم **«للطيران بالسحر»**. ومن المفيد أن نميّز مجموعتين كبيرتين من الوقائع.

١ - مجموعة الأساطير والحكايات الشعبية الدالة على **مغامرات في الفضاء أتاها الأجداد الأسطوريّون**. ويدخل في هذا السياق، بصورة عامة، الحكايات الشعبيّة عن **الرجال - الطيور** أو الرجال المزوّدين بريش الطيور.

٢ - هنالك مجموعة طقوس ومعتقدات تدور **حول تجربة الطيران إلى السماء**.

إنها بشكل خاص، الوثائق والمستندات من الفئة الثانية، تبدو قادرة على كشف الموقف الروحي الذي مهّد لظهور مسألة معقّدة تستحوذ على اهتمامنا. نود التذكير بأن خاصة **الوجد** التي يقتضيها الصعود إلى السماء، لا تشغل البال، وان تقنيات الوجد، كما هو معلوم، تدخل في تكوين ظاهرة معروفة، بصورة عامة، باسم **الشامانيّة**.

كنّا كرّسنا سفراً كاملاً لتحليل ظاهرة الشامانية[1]، لذلك نقتصر على الإشارة في هذا السياق إلى النتائج التي تهم بحثنا، بصورة مباشرة.

إن التحليق في الأجواء يعبّر تعبيراً جميلاً عن أهليّة أفراد من أصحاب الامتياز في هجر أجسادهم، عندما يحلو لهم أن يفعلوا، وفي الارتحال

---

(١) يقصد ميرسيا إيلياد كتابه عن الشامانيّة. وهو من المراجع الهامة. وعنوانه:

Le Chamanisme et les techniques de L'extase

بـ«الروح» إلى المناطق الكونيّة الثلاث: السماء والأرض والجحيم. أن يباشر الشامان «الطيران» يعني أن يستدعي الوجد. والوجد لا يقتضي، بالضرورة، الانخطاف.

يكون «الطيران» من أجل أغراض عديدة: إمّا لمرافقة روح حيوان جرت تضحيته، واصطحابها إلى السماء العليا، ثم تقديمها كذبيحة إلى الإله السماوي، وإمّا من أجل البحث عن روح مريض، من المفترض أنها تائهة أو مخطوفة من قبل الأبالسة. في هذه الحالة يمكن أن تتم الرحلة على نحو أفقي فيقصد الشامان أماكن بعيدة، أو ينطلق إلى الجحيم في اتجاه شاقولي. أخيراً قد يستهدف طيران الشامان قيادة روح الميت إلى مسكنها الجديد. وكما هو معلوم، إضافة إلى هذه الرحلات ذات الهدف الديني الجمعي، والمفعمة بالوجد، يصدف أن يقبل الشامان الوجد، أو يبحث عنه، من أجل حاجاته الروحيّة الخاصة.

وأيّة كانت المذاهب الاجتماعية والدينية التي توجّه وظيفة الشامان وتقدّم لها التأييد والدعم يكون على المبتدئ في النهج الشاماني اجتياز اختبارات تنسيب تتضمّن، على نحو رمزي تجربة «الموت» و«الانبعاث». ومن المفترض، أثناء التنسيب، أن ترحل روح المبتدئ إلى السماء وإلى الجحيم.

ومن الواضح أن طيران الشامان يعادل «موتاً» طقسيّاً، لأن روحه تهجر الجسد بصورة رمزيّة، وتحلّق إلى أبعاد يتعذّر على سائر الناس، إدراكها. ان الشامان بالوجد، يصير الموازي للآلهة وللأرواح والأموات. وإن قدرته على «الموت» وعلى «الانبعاث» أي على هجر وعلى استعادة الجسد، بصورة إرادية، إنّما تدل على تجاوزه للشرط البشري.

لا يتيح لنا هذا المقام الاسترسال في الحديث عن الأساليب التي يعتمدها الشامان لإدراك الوجد. لنشر، بكل بساطة، إلى طموح الشامانيين، وعلى حد سواء، في الطيران على شاكلة الطيور، أو امتطاء جواد في الفضاء، وفي ركوب

الطير أو التحليق، وهم جالسون فوق طبولهم. والطبل هو، بنوع خاص، أداة شامانيّة. ويلعب دوراً هاماً في الإعداد إلى **الانخطاف**. كذلك يؤكّد الشامانيّون، في سيبيريا وفي آسيا الوسطى إمكانية **التجوال في الفضاء وهم قاعدون على طبولهم**. إننا لنعثر على تقنية الوجد ذاتها في التيبت، وعند الكهنة المعروفين باسم بون پو Bon Po، كما نجدها أيضاً عند أبناء ثقافات لا تحظى عندها الشامانيّة، بمعناها الدقيق، بالانتشار الواسع، كما في أفريقيا على سبيل المثال. **إذن يتوجّب علينا من خلال تجربة الصعود بالوجد، البحث عن وضع وجودي، كان في البدء، يأخذ على نفسه توليد رموز وصور، دالة على «الطيران بالسحر»**. ومن غير المجدي إرجاع «أصل» مثل ذلك المركّب الرمزي إلى إحدى الحلقات الثقافية القديمة أو إلى ظرف تاريخي مرّت به الإنسانية. إن الوجد والممارسات الطقسية والمعتقدات والرمزيات المرتبطة بهما، وعلى الرغم من كونهما من خصوصيّات الشامانية بمعناها الحقيقي، إنّما تأكّد وجودهما، من قبل، وعلى نطاق واسع، في سائر الثقافات العائدة إلى الأزمنة القديمة.

ومن المرجح، أن **تجارب الوجد** بملامحها التي لا تُحصى، **ملازمة للشرط البشري**، بمعنى أنها تشكل جزءاً متكاملاً مع ما نسميه **امتلاك الإنسان للشعور بوضعه الخاص، وبمنزلته في الكون**. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تجربة الصعود بالوجد، والطيران بالسحر، نرى أنهما تتصلان بالأساطير وبالروايات الشعبيّة المعنيّة بـ «الطيران».

بالنسبة لموضوع دراستنا، لا يهم المحتوى الملحمي لمثل تلك الأساطير والحكايات الشعبية أن يكون آتياً مباشرة من تجربة وجدٍ حقيقية، أو أن يكون إبداعاً من إبداعات الأحلام، أو من نتاج مخيّلة نقيّة، صافية. بوسعنا القول، من وجهة نظر معيّنة، ان ما يعود إلى الأحلام وإلى مجال الخيال يشاركان في مكانة الوجد المرموقة. وسنرى، بعد قليل، أيّة دلالة يجب أن نمنح إلى تلك المشاركة. لنذكر،

منذ الآن، أن أبحاث علم نفس الأعماق عرفتْ في بُعد ماهو خيالي، قيمةَ البُعد الحيوي، الهام إلى أبعد الحدود، عند الكائن البشري في كلّيته: في روحه وفي جسده معًا.

إن التجربة في مجال الخيال تدخل في مكوّنات الإنسان، وعلى حد سواء مثل التجربة الشعوريّة التي تجري في وضح النهار، ومثل الفعاليّات المفيدة في الحياة اليومية. غير أن العالم من مجال الخيال يمتلك خصوصيّة معيّنة، فهو ليس «لاواقعيًا». لكن البُنية «الواقعيّة» التي يتبدّى بها، لا تجد لها شبهًا في بنى الوقائع «الموضوعية» التي نلقاها ونحيا معها. وسنعمل في الحال، على تقدير أهميّة تلك الإبداعات بالنسبة لعلوم الإنسان في جانبها الفلسفي.

غير أن ما يلفت، منذ البداية، في الميثولوجيات وفي الروايات الشعبيّة المعنيّة بـ «الطيران بالسحر» هو انتماؤها إلى الأزمنة القديمة، وانتشارها على المستوى العالمي. وقد أجمع الباحثون على تصنيف «الطيران بالسحر» بين أقدم الموضوعات التي شغلت الحكايات الشعبيّة. ويتحدّث عنه في كل مكان، أبناء الثقافات القديمة على اختلاف مشاربهم.

وإذا ما توخّينا الدقة في التعبير نقول إن الأمر لا يتعلق بـ «طيران» وإنّما بهروب إلى المجهول، يكون، في أغلب الأحيان، في اتجاه أفقي.

نحن نفهم دلالة هذا الكلام إذا كانت الفكرة الأساسية لروايةٍ تدور، كما يرى كاتب الروايات الشعبيّة، حول مَخْرج للبطل الشاب القادم من مملكة الأموات، والذي يلاحقه كائن يمثّل الموت، ويبعث الرعب والهول.

وإذا ما اعتمدنا التفصيل أكثر ما يمكن أن نفعل في هذا البحث، بهدف تحليل بنية المدى المكاني الذي يتم فيه الهروب بالسحر، عندها سنعثر على جميع العناصر المشكّلة للقلق، وسنرى الجهد الهائل من أجل الإفلات من خطر محيق، ومن أجل

إنقاذ الذات من حضور يثير الرعب والهلع. سنكتشف أن البطل، في هروبه يفوق سرعة فارس يمتطي جواداً سحرياً. إنه أسرع من الريح، ويضاهي في السرعة حركة الأفكار التي تجول في الخاطر. مع ذلك لا ينجح في الخلاص من الخصم إلا في النهاية.

من الجدير بالذكر أن البطل لا يطير إلى السماء، ولا يفرّ إلى الأعلى، في الاتجاه الشاقولي المحض. على هذه الصورة، يبقى عالم المدى المكاني لـ«الطيران بالسحر» هو عالم البشر، العالم الذي يتم فيه الموت. إن البطل في الرواية لا يتعالى عليه على الإطلاق. تبلغ سرعته في المكان، شدّة مذهلة، من دون أن يحصل فيه أي انقطاع. وأمّا الآلهة فلا تتدخّل في إزالة هذا الكابوس الناجم عن هروب الإنسان أمام الموت. إنّما هنالك حيوانات تأتي المعروف وتفعل الإحسان، أو هنالك جنيّات تهرع لمساعدة البطل. وتروي الأساطير أن ثمة أشياء من عالم السحر يرميها البطل فوق كتفه، وسرعان ما تتحوّل إلى حواجز من الطبيعة ذات حجوم هائلة من مثل الجبال والغابات، والأنهار الكبيرة وتتيح له، في نهاية الأمر، الإفلات والخلاص. هذه الأمور لا تنطوي على أي عنصر مشترك مع «التحليق والطيران». لكن في ذلك العالم المشحون بالقلق، والذي يتجوّل فيه الأبطال بسرعات مذهلة، يهمنّا أن نخلص إلى فكرة رئيسة مؤدّاها:

في ذلك العالم يبذل البطل جهداً يائساً من أجل إنقاذ ذاته من مشاهد الرعب والذعر، ومن أجل تحرير ذاته.

غير أن المكان يظهر بأشكال مختلفة من خلال الأساطير العديدة، ومن خلال الروايات والحكايات الشعبيّة التي تتحدث عن البشر العاديّين وعن كائنات أرقى من سائر الناس، كائنات تطير إلى السماء، وتنتقل بحريّة بين الأرض والسماء، إمّا بمساعدة ريش الطيور، وإمّا بوسائل أخرى. وليست السرعة التي يتم فيها التحليق والطيران ولا الشدة المأساوية للرحلة في الفضاء هي التي تميّز هذا الركْب،

الأسطوري المتصل بالتقاليد الشعبية. ما يميّزه هو أن **جاذبيّة الأرض باتتْ ملغاة، وأن تحولاً أنطولوجياً قد تشكّل داخل الكائن البشري بالذات.**

ليس بمقدورنا استعراض كل أنواع ولا كلّ بدائل **«الطيران» والاتصال بين الأرض والسماء**. حسبنا القول إن لهذا الموضوع انتشار عالمي، وإنه على صلة بمجموعة من الأساطير المعنيّة **بالأصل السماوي للبشر الأوّلين، كما وبالوضع الفردوسي الذي ساد في ذلك الزمان الأوّلي**، حيث كانت السماء قريبة جداً من الأرض، وكان بإمكان الجد الأسطوري إدراكها بسهولة ويسر، بصعوده جبلاً، وشجرة أو نباتاً متسلّقاً.

إن أمراً واحداً يهم دراستنا على نحو خاص نعبّر عنه بالقول: إن موضوع «الطيران» والصعود إلى السماء تأكّد وجوده في جميع المستويات الثقافية الموغلة في القدم. ونلمحه من خلال الممارسات الطقسيّة **للشامانيّن**، ومن خلال الميثيولوجيات التي يعتنقونها، ويأخذ بها جماعات **الوجد**، كما ومن خلال الميثولوجيات والتقاليد الشعبية لسائر أعضاء المجتمع الذين لا يزعمون التفرّد بشدّة تجربتهم الدينيّة. بتعبير آخر، يشكّل الصعود والطيران جانباً من تجربة مشتركة تخص البشريّة البدائية. ولئن كانت تلك التجربة تؤلف بُعداً روحياً هاماً فإن التاريخ الذي عُنِيَ، لاحقاً، برمزية الصعود يقدم الدليل على ذلك القول.

نودّ التذكير بالأهمية التي توليها الرموز **للروح-الطير، ولأجنحة الروح، وبدور الصُوَر** المعبّرة عن الحياة الروحية وكأنها ارتقاء، **وبالتجربة الصوفيّة** وكأنها **صعود** إلخ... إن عدد الوثائق والمستندات التي يتصرّف بها مؤرّخ الأديان كبير جداً حتى لكأن أي تعداد للموضوعات وللرموز يحتمل أن يكون منقوصاً.

ونرى أن نقف عند بعض التلميحات الحاملة لرمزيّة الطير. من الأرجح أن يكون الموضوع الأسطوري الطقسي الذي يدور حول الطير- الروح، والطيران بالوجد، قد تشكّل في العصر الحجري القديم. ولدينا شواهد، إذ بالإمكان أن

نفسّر بحسب هذا المنظور، بعض الرسوم التي عُثر عليها في ألتاميرا [1] والدالة على إنسان يحمل قناعًا بشكل طير، كذلك النقوش الشهيرة والتي وُجدت في لاسكوس[2] الممثلة لإنسان له رأس طير، ورأى فيها هورست كيركنير Horst Kirchner دلالة على الشطح وعلى الانخطاف الذي يصيب الشامان.

وأمّا التصوّرات الأسطورية التي تتناول الروح- الطائر والطائر الذي يقود أرواح الموتى إلى العالم الآخر فقد جرت دراستها بكفاية حتى أننا لنقتصر على التلميح البسيط إليها. هنالك مجموعة من الرموز ومن الدلالات ذات صلة بالحياة الروحيّة، وبقدرات الذكاء بشكل خاص تتكامل مع الصور الدالة على «الطيران» وعلى «الأجنحة». وتجدر الإشارة إلى أن «الطيران» برأي الأقدمين، **يدل على درجة عالية من الذكاء وعلى مقدرة فهم الأمور الباطنيّة أو الحقائق الميتافيزيائيّة.** تقول الريج فيدا (الفصل السادس ٥-٩) «عندما يعمل الذكاء يكون أسرع من الطيور في طيرانها» وورد في كتاب: بانكا فيما برهمانا، (الفصل الرابع ١-١٣): **«أن من يفهم يمتلك أجنحة».** هكذا نرى كيف يتم اكتشاف الدلالات الجديدة التي تحملها الصورة القديمة لـ«الطيران»، عقب تعرّفنا على مجمل مضامين التحليق والانتقال في الأجواء. لنا عودة، بعد قليل، إلى الحديث عن الخطوات المؤديّة إلى إعادة تقييم «الطيران».

من الملاحظ أن الانتشار الشامل، والموغل في القدم، للرموز والأساطير والحكايات الشعبيّة، يطرح مشكلة تتجاوز أفق مؤرّخ الأديان، ويجري علاجها على صعيد العلوم الإنسانية ذات الأبعاد الفلسفيّة. مع ذلك ليس بمقدورنا أن نغضّ

(١) ألتاميرا Altamira هي مغاور في إسبانيا تقع في مقاطعة سانتاندر Santander تعود إلى ما قبل التاريخ (الألف الثالث عشر والثاني عشر ق.م). وهي مزيّنة بالرسوم. وجرى اكتشافها عام ١٨٧٩. (المترجم).

(٢) لاسكوس Loscous مغارة تقع في دور دوني Dordogne بفرنسا. تم اكتشافها عام ١٩٤٠ تنطوي على مجموعة هامة من النقوش الجدارية وتعود إلى (١٥٠٠٠) عام ق.م. (المترجم).

الطرف عنها. كان قصدنا أن نبين أن الوثائق التي يقدمها علم الأعراق البشرية وتاريخ الأديان، وبمقدار ما تحقق فائدة للفيلسوف وللعالم المعنيّ بوصف وتحليل الظواهر الاجتماعية، إنّما تأتي معبّرة عن أوضاع روحيّة كانت سائدة في البدايات.

وإذا نظرنا إلى «الطيران» وفي الآن ذاته، إلى جميع الرمزيّات الموازية، فإن دلالتهما تتكشّف دفعة واحدة. إنها تشير بمجموعها، إلى قطيعة تجري في عالم التجربة اليومية. وفي تلك القطيعة ثمة قصدية مضاعفة تبدو بوضوح إنها، في الآن عينه، في التعالي وفي الحرية التي يتم الحصول عليهما بوساطة «الطيران». من غير المجدي أن نضيف أن المفردات الدالة على التعالي وعلى الحرية لم يتأكد لها وجود على مستوى ثقافات الأزمنة القديمة. لكن التجربة تظل ماثلة أمامنا. ولهذا الأمر أهميته[1].

إن رمزية الطيران، تُثبت أن من الضروري البحث عن أصول الحرية في أعماق النفس، لا في بعض الشرائط التي توجدها ظروف تاريخيّة معيّنة. بتعبير آخر، إنها تقدم الدليل على أن الرغبة في الحرية المطلقة تُصنّف بين حالات الحنين التي يشعر بها الإنسان، أيّة كانت درجة ثقافته، وأيًّا كان شكل تنظيمه الاجتماعي.

في «الطيران» إبداع، يستعاد بصورة لامتناهية، لعوالم خيالية لا يحصى عددها، يتم فيها التعالي على المكان ويجري فيها إلغاء الجاذبية.

إن ذلك الإبداع يقول الكثير عن البعد الحقيقي للكائن البشري. من الجدير بالذكر أن الرغبة في قطع العلاقات التي تجعل المرء مربوطاً بالأرض، والتي تبدو من خلال «الطيران»، ليست نتيجة للضغط الكوني أو لارتباك في المواقف،

(١) إن «طيران» الشامان بوساطة الوجد يؤلف قطيعة مع عالم التجربة اليومية. ويُقصد من «الطيران» تأمين التعالي والحرية. وتدل التجربة على أن أصول الحرية موجودة في أعماق النفس. وأن ثمة رغبة عند الإنسان في تجاوز الشرط البشري، بالتعالي عليه، وتبدو عند الشامان من خلال الطيران بالوجد. أعني من خلال الإفراط في الروحانية. (المترجم).

وضعف في التدبير، إنّما تشكّل **الإنسان** بوصفه كائناً يحيا متمتّعاً بنمط من العيش، فريدٍ في العالم. **إن مثل تلك الرغبة الرامية إلى إنقاذ الذات من حدودها**، الحدود التي يشعر بها الإنسان وكأنها تدهور وسقوط، وإن الرغبة في استعادة العفوية والحرية، والتي يجري التعبير عنها بوساطة رموز «الطيران»، يجب أن تأخذ مكانتها بين العلامات الهامة المميّزة للإنسان.

إن القطيعة في المستوى التي تتأمن بـ «الطيران» إنّما تعني، **من جهة أخرى، فعلاً من أفعال التعالي**. نحن لا نقف مكتوفي الأيدي عند العثور، لدى أصحاب أقدم الثقافات، على رغبة في **تجاوز الشرط البشري، «من فوق»، وتحويله إلى حال أخرى، من خلال الإفراط في الروحانية**. ذلك لأن بالإمكان التعبير عن مدلولات جميع الأساطير والطقوس والحكايات الشعبية، من خلال **الحنين إلى رؤية الجسد البشري يسلك سلوك «الروح»، وإلى تحويل النّمطية الجسدية للإنسان إلى نمطية «الروح»**.

إن تحليلات طويلة قد تكون ضرورية من أجل توضيح تلك الملاحظات، ومن أجل متابعة عرضها. غير أن هذه الدراسة لا تتيح لنا الخوض في التفاصيل. ويبدو لنا أن بعض النتائج باتت معروفة، ونرى الحديث عنها بالإجمال.

النتيجة الأولى تعود إلى اعتبارات عامّة، وتهم تاريخ الأديان بمجموعه، لقد لاحظنا، في بحث آخر أن **رمزية الصعود** إلى السماء يستمر العمل بها، وتتابع، بصورة دائمة، التعبير عن **المتعالي**، حتى عندما لا تكون الحياة الدينية محكومة بآلهة سماويّة من طراز **أورانوس** (١). يبدو لنا، في المحصلة، أن تقديم الأوصاف عن

---

(١) **أورانوس**: حسب الميثيولوجيا اليونانيّة هو إله السماء وهو زوج جيا الآلهة الممثلة للأرض الأم. كان له ذريّة كبيرة: من أشهرها السيكلوب وكانوا حدّادين عمالقة برعوا في العمارة. ولهم عين واحدة وسط الجبين. ومن أولاد أورانوس أيضاً: الآلهة التيتانية التي حكمت العالم قبل الإله زوس. وكان كرونوس أصغرهم سناً، ويرمز إلى الزمان. ويلعب أورانوس دوراً هاماً في الميثيولوجيا التي رواها هيزيود. (المترجم).

ديانة معيّنة، على أساس مؤسّساتها النوعيّة، وموضوعاتها الميثيولوجية، حصراً، لايؤدي إلى استيفاء وإلى استنفاد مضامين البحث. سيكون عملنا بمثابة من يصف إنساناً معمولاً فقط من أنماط السلوك العامة، ويترك جانباً انفعالاته وأهواءه الدفينة، وحالات حنينه، وتناقضاته الوجوديّة، وكل عالمه الخيالي، التي هي أساسية، بالنسبة إليه، أكثر من الأحكام الجاهزة والآراء العامة التي ينطق بها.

وإذا باشرنا وصف ديانة معيّنة فإننا نأخذ بعين الاعتبار أيضاً جميع الرمزيّات الموجودة، ضمناً، في الأساطير وفي الروايات الشعبيّة، وفي الحكايات التي تشكّل جانباً من التقاليد الشفويّة، ولا نغفل أيضاً عن الرمزيّات التي تتراءى من خلال بنية المساكن، ومن خلال عادات مختلفة وأنماط سلوك معمول بها. عندها نكتشف بُعداً للتجربة الدينيّة يبدو، بتمامه، غائباً وغير منظور، أو يُوحىَ إليه، لماماً، بوساطة الطقس الممارَس أمام عامة الناس وبوساطة الميثيولوجيّات الرسميّة. وأمّا إذا جرى «كبت» هذه الطائفة من المعتقدات الضمنيّة، أو إذا أصابها «التمويه» أو ببساطة، إذا تراجعت «مكانتها» في الحياة الدينيّة فنكون أمام مشكلة من نوع مختلف، لا يتسنّى لنا الوقوف عندها في هذا البحث. يكفي أننا بيّنا لماذا **لا يمكننا معرفة أو وصف ديانة معينة من دون أن نأخذ بالحسبان محتوياتها الدينية المضمرة، والمعبّر عنها من خلال الرموز.**

لنعدْ إلى موضوعنا الخاص. من المهم أن نوضح الأمر التالي:

على الرغم من القيَم المتعددة والمتنوّعة التي تُمنح لرمزيات «الطيران» والصعود، خلال التاريخ، يبقى بالإمكان فهم الانسجام والتآلف في بنية تلك القيم. بتعبير آخر، **أيّاً كان محتوى تجربة الصعود والقيمة المعطاة لها في الديانات المختلفة التي يلعب فيها «الطيران» والصعود دوراً معيّناً، فإننا نستخلص منها، على الدوام، علامتين أساسيّتين تتجليّان في التجاوز وفي الحريّة. ويتم تحقيقها بفعل قطيعة في المستوى، كما تعبّران عن تحوّل أنطولوجي يجري للكائن البشري.**

ولأن الملوك يدّعون الكفّ عن المشاركة في الشرط البشري وبمقدار مايكونون «أحراراً» في أن يفعلوا ما يحلو لهم، تُنسب إليهم مقدرة «الطيران» في الأجواء. وللسبب ذاته يُقال أن أشياع اليوغا، والعاملين في الكيمياء السحرية، والكهنة البوذيين قادرون على تحريك ذواتهم حسب مشيئتهم، وعلى الطيران، وعلى الاختفاء والتواري عن الأنظار.

حسبنا تحليل التوجّهات الحاصلة في الهند، بتمعّن، من أجل التعرّف على الابتكارات الهامة التي أتتها التجارب الروحية المتتالية، والتيارات الجديدة التي كانت موضع اهتمام الهنود في تاريخهم الطويل. وبوسع القارئ الرجوع إلى أعمالنا السابقة[1] للاطلاع على إيضاحات بهذا الشأن وسنقتصر في بحثنا، على بعض التلميحات.

نرى التذكير بأن «الطيران» هو خاصة تميّز، إلى حد بعيد، الكهنة البوذيين المعروفين باسم أرهات Arhat، حتى باتت كلمة راهاتف Rahatve المشتقة منها تدل على الاختفاء وعلى الانتقال، في الحال، من مكان إلى آخر. بالطبع، نحن في هذا المقام، أمام فكرة تأخذ بها التقاليد الشعبية، وتتحدث عن الحكيم–الساحر–الطائر. لقد شغلت المخيّلة الشعبية إلى أبعد الحدود حتى جرى التعبير عنها من خلال ابتكارات لغوية. لكن يتوجّب علينا أيضاً، أن نأخذ بالحسبان، المعنى الخاص «بالطيران» عند الكهنة البوذيين، المعنى المنسجم مع تجربتهم الروحيّة، وهي تجربة تعلن التعالي على الشرط البشري. يمكننا القول بصورة عامة أن الكهنة البوذيين –شأن أشياع الجانيّة واليوغا– هم كاما كارين Kamacarin، أعني أشخاصاً يتحركون حسب مشيئتهم». ويذكّر أناندا كومارازوامي بأن التعبير الدارج الدال

(١) راجع بالفرنسية لميرسيا إيلياد: كتاب الشامانية ص ٣٦٢ وكتاب اليوغا ص ٣١٦.

على «الاختفاء» هو أنتار دانام Antar-Danam ويعني: «الانتقال إلى موقع باطني»[1] ويضيف أن الطيران في الأجواء يتوقف على «ارتداء ثوب يلائم التأمل».

كل ذلك يحملنا على القول إن «الطيران» أو الصعود هما، **على صعيد المعرفة الميتافيزيائية المحضة**، من المفردات المتكرّرة المألوفة، والمستخدمة، لا للتعبير عن الانسحاب الفيزيائي من موقع إلى آخر، وإنّما للدلالة على شكل من أشكال التواجد في المكان يستسيغه العقل.

أضف إلى ما سلف، **أن الصُور المعبّرة عن التعالي على الشرط البشري —ونلمحها من خلال مقدرة الكاهن البوذي على «الطيران» وعلى اختراق سقف البيوت والنفاذ منها إلى الأعلى— هي أيضًا الأكثر فائدة بالنسبة لدراستنا.** وتتحدّث نصوص بوذيّة عن كهنة «يحلقون في الأجواء محطمين سقف القصر»، وعن كهنة، بتحليقهم حسب مشيئتهم الخاصة، «يحطمون سقوف البيوت، ويعبرونها ثم ينطلقون إلى الأجواء الفسيحة»[2].

على الصعيد الميتافيزيائي، الأمر يتناول إلغاء العالم المشروط، لأن البيت، في اعتبار ما، يماثل العالم. إن تحطيم سقف البيت يعني أن الكاهن البوذي تعالى على العالم من الأعلى. ومهما بلغت المسافة التي تفصل التقاليد الشعبيّة القديمة وميثيولوجيّات الأمم المختلفة المعنيّة بـ «الطيران»، **عن حالة التعالي على العالم التي** تتأمّن في الهند، بالمعرفة الميتافيزيائية وبوساطة الطرق الصوفيّة، **فلا نجانب الصواب** إذا قلنا إن الصُور المتعددة التي يجري استدعاؤها، عند الهنود كما عند سواهم، تنطوي على تماثل.

---

(١) راجع كتاب كومارازوامي أناندا:

Figures of speech or figures of thought (London 1946) N. 184.

(٢) راجع نفس المصدر السابق صفحة ١٨٣-١٨٤.

لعل من المفيد تخصيص دراسة تتوفّر على وصف وتحليل ظاهرة النهوض والارتقاء، وظاهرة الصعود بالوجد، **عند العاملين بالسحر**، أعني عند جماعة تزعم الحصول على قدرة «**الانسحاب من مكان إلى آخر**»، بوسائلها الخاصة، وعند **المتصوّفة أيضاً**، عندها يكون علينا أن نحدّد الدقة والوضوح التي يقتضيهما وصف كل نموذج من نماذج الارتقاء والصعود، وأن نترك جانباً الحديث عن بدائلهما العديدة.

حسبنا الإشارة إلى الصعود بالوجد عند زاراتوسترا[1] وعند الشامانيين حتى تحصل لدينا القناعة بأن إجراء مقارنات في تاريخ الأديان، كما في أي مجال آخر، لا يعني الخلط بين تيارات مختلفة. ولا جدوى من تقليل أهميّة اختلافات في المحتوى تفصل أمثلة تُعطى عن «الطيران» وعن «الوجد» و«الصعود». وعندما نجري مقارنة بينها، يظهر ترابط في بنيتها، يجدر بنا أن نعترف بوجوده. ذلك أن معرفة البُنى في تاريخ الأديان، كما في سائر الموضوعات التي تهم الفكر، هي التي تجعل من الميسور فهم مدلولاتها. نحن، فقط، وبعد العثور على رمزيّة الطيران في مجملها، نتوصّل إلى معرفة دلالتها الأولى. عندها تغدو الطريق ممهّدة من أجل فهم أبعاد كل رمز على حدة. من المهم، إذن، أن لا يغيب عن البال أن رمزيّة «**الطيران**»، في جميع مستويات الثقافة، وعلى الرغم من الفروق الكبيرة في السياقات الثقافية والدينية، **إنّما تعبّر، بصورة دائمة، عن إلغاء الشرط البشري، وعن التعالي والحرية**.

* * *

---

(١) زاراتوسترا Zarathoustra: مصلح في المازدية من بلاد فارس. عاش في القرن السابع والسادس ق.م. تعرّض للمتاعب والأهوال. لكن رعاية الملك فيشتاسبا Vishtaspa أمّنت له النجاح في التبشير بعقيدته. تؤكد حركته الإصلاحية على التعالي الإلهي. كان يدعو إلى أخلاق عمليّة مبنيّة على اليقين بانتصار العدالة. (المترجم).

خطوات بوذا السبع[1]

لنفحص الآن مجموعة أخرى من الصوَر والرموز كنّا ألمحنا إليها، لكونها تتفق مع رمزيّة الطيران: وأقصد الصعود إلى السماء بالانتقال فوق درجات. هاكم، بدايةً، نصّاً بوذياً يحتل أهمية خاصة، يبيّن إلى أية درجة تحتمل الصور التقليديّة القديمة تقييماً ميتافيزيائيّاً.

تروي الماجيما نيكايا (الفصل الثالث صفحة ١٢٣) «أن بوذا، فور ولادته، وضع قدميه على سطح الأرض، واستدار نحو الشمال، وقد استظل بمظلة بيضاء. ثم خطا سبع خطوات، وفيما بعد، راح يتفحّص كل المناطق المحيطة به، وقال بصوت أشبه بخوار الثور: **أنا الأعلى في العالم، أنا الأفضل في العالم، أنا المولود البكر في العالم، تلك هي ولادتي الأخيرة، لن تكون لي، من بعد، ولادة جديدة**».

هذه المسحة الأسطورية التي أضيفت إلى ولادة بوذا أخذ بها الأدباء فيما بعد، مع بعض التعديل والتحوير، وانتقلت إلى نتاجهم، نراها في نيكايا- أكاما وفي فينايا، ونلمحها، أيضاً، في كتب السيرة التي تتحدّث عن حياة بوذا.

في حاشية طويلة، من كتاب[2] ترجمه إيتيين لاموت يأتي فيها على ذكر نصوص غاية في الأهميّة جاء فيها:

---

(١) بوذا واسمه سيدارنا غوتاما عاش في القرن السادس والخامس ق. م. وسُمّي أيضاً شاكياموني لأنه كان ينتمي إلى قبيلة شاكيا. اتخذ اسم بوذا لأنه تلقّى «الإشراق» واستيقظ إلى معرفة الحقيقة الكاملة. وكلمة «يقظة» معناها: بوذي Bodhi. والبوذية هي ديانة وفلسفة شرقية انتشرت في الهند والصين واليابان، تدعو الإنسان إلى التحرّر من أسباب الألم لكي يتسنى له الخروج من دورة الولادة والموت المتعاقبين إلى ما لا نهاية والالتحاق بالنيرفانا. (المترجم).

(٢) عنوان الكتاب ماها براجنا، بارامیتاز استرا مؤلفه ناكار جونا ومترجمه إيتيين لا موت Etienne La-mote.

«إن بوذا خطا سبع خطوات في اتجاه واحد، الشمال، أو في أربعة أو ستة أو عشرة اتجاهات. خطا خطواته وقدماه موضوعتان على سطح الأرض، على نبات اللوتس[1] أو واقفتان في الهواء على ارتفاع أربع بوصات[2]. إن تردّد الفكرة الأولى القائلة: «ثمة سبع خطوات خطاها بوذا في اتجاه واحد، اتجاه الشمال» يحملنا على الاعتقاد أن سائر البدائل (الأربعة، الستة أو العشرة اتجاهات) هي من مرحلة متأخرة. وربّما تعود إلى دمج هذا الموضوع الأسطوري في رمزيّة أشد تعقيداً.

لندع جانبًا، في الوقت الحاضر، البحث في الطرائق المختلفة التي اعتمدها بوذا لإدراك جهة الشمال: كأن يضع رجليه على سطح الأرض، أو على نبات اللوتس، أو أن يقف في الهواء ويخطو خطواته وهو على ارتفاع بسيط من الأرض. إنّما نرى أن نوجّه اهتمامنا إلى الرمزيّة المركزيّة للخطوات السبع.

لدى دراسة هذا الموضوع الأسطوري، أوضح بول موس Paul Mus بشكل جيد، دلالته الميتافيزيائيّة وبنيته التي تخص علم الكونيّات.

بالإمكان القول، حسب المنظور الهندي، إن الخطوات السبع تنقل بوذا إلى قمّة العالم الكوني، وإن عبارة **«أنا الأعلى في العالم لا تعني شيئًا آخر غير تعالي المكان الذي يشغله بوذا»**.

---

(١) اللوتس: نبات مقدّس موجود في حوض النيل. وهو أحد الرموز المقدّسة عند الهندوسيين. (المترجم).

(٢) البوصة: La Pouce أي الإبهام وهو أكبر أصابع اليد أو الرجل، والبوصة مقياس طول إنكلوسكسوني يساوي ٢,٥٤سم. وكان في القديم، مقياساً للطول يساوي ١/ ١٢ من القدم أي ٢,٧٠٧ سم. وأما الأربع بوصات فتساوي ١٠,٨٢٨ (المترجم).

لقد أدرك «قمّة العالم» عند اجتيازه الأدوار الكونيّة السبعة التي تقابل، كما نعلم، السموات السبع. بالإضافة إلى ذلك، فإن البناء القديم المعروف باسم برازادا Prasada المؤلف من سبع أدوار، يرمز إلى العالم الأعلى، الكائن إلى الشمال الكوني. من قمّة ذلك العالم بالإمكان ملامسة أقاصي المعمورة التي يبلغها بوذا[1].

إن أسطورة بوذا تتوخى تعبيراً شديد الدقة في قولها: **إن بوذا، فور ولادته، يتعالى على الكون. إنه يلغي المكان والزمان، ويغدو «الأعلى» و «الأقدم في العالم»**. وقد جرى توضيح رمزيّة التعالي، بالطرائق المختلفة التي أنجز بها بوذا خطواته. وسواء لم يلامس الأرض بسبب المشي في الهواء، أو ظهرت نباتات اللوتس فجأة تحت قدميه، أو مشى على سطح الأرض، فإن أي رجس لا يلحق به لعدم تماسه المباشر مع هذا العالم.

وفيما يخص رمزيّة الأرجل الموضوعة على سطح الأرض، يذكّر بورنوف Burnouf بنص بوذي، استعاده موس Mus وشرحه في كتابه بارابودور صفحة ٤٨٤ يقول:

«حيثما يسير سيّد العالم ترتفع الأماكن الواطئة. أمّا الأماكن المرتفعة فتتصل ببعضها البعض وتغدو موحّدة». ويضيف: إن الأرض تغدو تحت قدمي بوذا صقيلة ملساء. كذلك تتضاءل، الحجوم ويجري إلغاء البعد الثالث. وهذا هو تعبير عن التعالي على المكان يحفل بالإيحاءات. بوسعنا القول إن **التفسير الميتافيزيائي لرمزيّة التعالي على المكان** يمضي إلى المدى الأقصى من خلال الأنظار البوذيّة. غير أن تلك الرمزيّة ليست، بالتأكيد، إبداعاً بوذيّاً، لأن التعالي على العالم، بالارتقاء إلى السماء، كان معلوماً في العهود قبل البوذيّة.

---

(١) راجع كتاب بول موس: بارابودور (بالفرنسية) ص ٤٧٥-٤٧٦.

من الجدير ذكره أن الأضحية مع ملحقاتها، كانت بمثابة مركبة تقود إلى السماء، وتقضي إجراءات الطقوس الانطلاق في «صعود شاق» ويكون على الكاهن تسلق درجات معمولة على عمود الأضاحي. ولدى إدراك القمّة، يفتح ذراعيه مثلما يفتح الطير جناحيه، ويصرخ قائلاً:

«لقد أدركتُ السماء وصرتُ في حضرة الآلهة، وغدوتُ خالداً مع الخالدين»[1]. على هذا النحو «يضع الكاهن لنفسه سلمًا وجسرًا لينتقل بهما إلى العالم السماوي»[2]. نحن في هذه الحالة، بدون ريب، أمام اعتقاد بالفعالية السحرية الدينية الفيديّة[3]، ولسنا أمام حالة «الصعود عبر الكون» التي تكشف عنها ولادة بوذا، مع ذلك من المهم ملاحظة **المماثلة بين خطوات بوذا، وبين الدرجات المعمولة على عمود الأضاحي** التي يصعدها الكاهن حتى القمّة.

في الحالتين تكون النتيجة متشابهة. ويكون بالإمكان إدراك القمة العليا **للكون**، المعادلة لشمال الكون أو لـ **«مركز العالم»**. **إن عبور بوذا للسموات السبع من أجل إدراك «أعلى موقع»**، وأعني صعوده عبر الأدوار الكونيّة السبعة، المقابلة للسموات السبع، لهو موضوع يدخل في نطاق مركّب، رمزي طقسي، . مشترك بين الهند، وآسيا الوسطى، والشرق الأدنى القديم. وقدقمنا بدراسة هذه المنظومة من المعتقدات في كتابنا عن الشامانية[4]، ونسمح لأنفسنا بتوجيه القارئ إليه. حسبُنا أن نلاحظ **أن خطوات بوذا السبع تماثل صعود الشامان السيبيري إلى**

---

(١) راجع كتاب تيتيريا ساميتا Taittiriya Samitha الفصل الأول ٩٠٧.

(٢) المصدر نفسه الفصل السادس ٢، ٤، ٦.

(٣) الفيدية هي الشكل الأولي للديانة البرهمية. وبراهما هو أحد الآلهة الرئيسية عند الهندوس. وخالق كل شيء. يُمثّل، أحياناً، بأربعة أذرع وأربعة رؤوس، ترمز إلى معرفته الكلية وإلى حضوره في كل مكان. (المترجم).

(٤) راجع كتاب ميرسيا إيلياد عن الشامانية (بالفرنسية) صفحة ٢٣٧، ٤٢٣.

السماء، بتسلّقه حزوز شجرة مخصّصة للاحتفالات الدينيّة، ترمز إلى السموات، أو تماثل سلماً له سبع درجات، يتسلّقه المؤمن بديانة ميترا الحافلة بالأسرار.

من اللافت أن جميع تلك الطقوس والأساطير تمتلك بنية مشتركة ندلّ عليها من خلال تصوّرنا الكون، وكأن له سبعة أدوار متوضّعة فوق بعضها البعض، وتكون قمتّه إمّا في نجمة القطب، وإما في أقصى جهة الشمال، وإما في الإمبيري[1]. وجميعها عبارة عن صيغ معادلة لرمزية «مركز العالم». **ونذكّر بأن الارتقاء إلى السماء العليا - أعني فعل التعالي على العالم - إنّما يحصل قرب «مركز»** (من مثل المعبد، والمدينة الملكية، بل وشجرة الأضاحي المشابهة للشجرة الكونيّة أو عمود الأضاحي المماثل لمحور العالم)، **ذلك لأن القطيعة في المستويات إنّما تجري في «مركز»، وبالنتيجة، من المركز، يبدأ العبور من الأرض إلى السماء.**

من الأكيد، لدى العودة إلى موضوع ولادة بوذا، أننا نجد أنفسنا أمام تفسير جديد لرمزيّة **التعالي**، الموغلة في القدم. والفارق الهام بين خطوات بوذا السبع وبين كل من الممارسات الطقسية عند الشامانيين في سيبيريا وفي الديانة البرهمية وفي ديانة ميترا حاملة الأسرار[2] إنّما يكمن في التوجّه الديني، وفي ما تنطوي عليه من مضامين ميتافيزيائية مختلفة. **إن اسطورة الولادة لتكشف عن تعالي بوذا على هذا العالم، عالم الرجس والفساد، المثير للآلام والأوجاع. أمّا الممارسات الطقسيّة في الشامانيّة وفي الديانة البرهميّة فتستهدف الصعود إلى السماء، وحمل المؤمن بهما على المشاركة في عالم الآلهة، وعلى تأمين شرط، في غاية الجودة، بعد الممات، وعلى التماس المكرمات من الإله العظيم.**

---

(١) الامبيري Empirée: بحسب الميثيولوجيا اليونانيّة هي أعلى منطقة في السماء وتقطنها الآلهة (المترجم).

(٢) شرح ميترا على الصفحة التالية.

وأما المؤمن بديانة ميترا الشهيرة بالأسرار، فيقوم، رمزياً، باجتياز السموات السبع من أجل أن تنال ذاته الطهارة بفعل تأثير كواكب السعد حاملة الخير والبركة، ومن أجل الارتقاء إلى مقام الآلهة في الإمبيري. **نود التذكير بأن بنية تلك الموضوعات التي تطرحها البوذيّة والشامانيّة والبرهمية وديانة ميترا[1] تبقى هي ذاتها: إنها في التعالي على العالم باجتياز السموات السبع وبإدراك قمّة الكون، أعني القطب.**

وكما لاحظ بوس موس، النقطة التي بدأ منها الخلق، بحسب علم الكونيّات الهندي، هي **القمّة**، وفيما بعد، جرى الخلق، بالتدريج، تحت القمّة، خلال مراحل متتابعة. والقطب ليس محور الحركات الكونيّة وحسب، إنه أيضاً المكان «**الأقدم**»، لأن منه، أتى **العالم** إلى الوجود، لذلك صرخ بوذا قائلاً:

«أنا موجود في **مقدّمة العالم**. أنا الموجود البكر في العالم». بهذا الاعتبار، **يغدو بوذا، بإدراكه القمّة الكونيّة، معاصراً لبداية العالم. إنه يلغي الزمان والخلق. ويجد نفسه في اللحظة المعزولة عن الزمان، السابقة لخلق الكون.**

الأمر يتعلق، إذن، «بعودة إلى الوراء» من أجل الالتحاق بالوضع البدئي الأوّلي، الوضع «النقي الطاهر» المنزّه عن العيب والفساد، لأنه لم ينطلق بعد في ركب الزمان ولم يحمل أوزاره. «العودة إلى الوراء» وإدراك النقطة «الأقدم» في العالم، إنما يعادلان إلغاء الديمومة، والقضاء على فعل الزمان. وعندما نادى

---

(١) **ميترا**: من أهم الآلهة في إيران القديمة، وجرت عبادته عند الهنود. كان إله النور عند الشرقيين ثم تحوّل إلى إله الشمس. وكان مناصراً للخير يخوض معركة دائمة ضد الشر. كانت عبادته في الأصل ذات طقوس سريّة. أقامت الكتائب الرومانيّة معابده في كل مكان. وكان له معبد في مدينة دورا أوربوس بسورية. من أشهر صوره، صورة تمثّله وهو يقتل الثور. بقيت عبادته إلى نهاية القرن الرابع الميلادي. (المترجم).

بوذا بأعلى صوته: أنا «البكر في العالم» أعلن تعاليه على الزمان، تمامًا مثلما قال إنه تعالى على المكان، بوصوله إلى مقدّمة العالم. بوسعنا القول إن الصورتين الدالتين على التعالي على الزمان وعلى المكان إنّما تعبّران عن تجاوز كلّي **للعالم**، وعن الالتحاق **«بحالة مطلقة»** حاملة التناقض والمفارقة: حالة كائنة في ماوراء **الزمان والمكان**.

من الملاحظ أن علم الكونيّات، عند الهنود، ليس الوحيد الذي يقول ببدء الخلق من القمّة. بحسب تراث الساميين، جرى الخلق انطلاقًا من **«سرّة»**. والسرّة هي صورة عن المركز. ونلمح الاتجاه ذاته في مناطق أخرى من العالم[1]. ويرى الهنود أن مركز العالم هو بالضرورة، الموقع «الأقدم» في الكون.

إنّما ينبغي أن لا يغيب عن البال أن **«الشيخوخة»** من منظور الرمزيّة التي تعنينا، تشير إلى اللحظة التي بدأ فيها نمو العالم، إنها بالتالي، البرهة التي تم فيها الظهور المفاجئ **للزمان**. بتعبير آخر **«الشيخوخة»** هي صيغة دالة على **الزمان الأولي**، على **«أول زمان»**. والقول بأن بوذا هو «المولود البكر» يؤلّف طريقة في التعبير تعني **أن بوذا كان فيما مضى موجودًا هناك، قبل ولادة العالم، وأنه شاهد العالم يأتي إلى الوجود، وكان الشاهد على الزمان عندما بدأ انطلاقه**.

من جهة أخرى، نحن على علم بأن عمليات الصعود الطقسي إلى السماء تحصل، باستمرار، في **«مركز»**. ويُنظر إلى شجرة الشامان وكأنها موجودة في **«مركز العالم»** لأنها تبدو شبيهة **بالشجرة الكونيّة**. ويرى الهنود أن **عمود الأضاحي** هو بمثابة نسخة عن محور العالم.

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد: أسطورة العودة الأبديّة صفحة ٣٠ - ترجمة حسيب كاسوحة. منشورات وزارة الثقافة بدمشق عام ١٩٩٠. (المترجم).

وهنالك رمزية مماثلة تأكّد وجودها حتى من خلال بنية المعابد والمساكن التي يقطنها البشر، لكون دور العبادة، وكذا القصور، والمدن الملكيّة، وبالتعميم، جميع البيوت، تقع، رمزيّاً، في «مركز العالم» ينتج عن ذلك القول إن بالإمكان، في أيّ من تلك الأبنية، حصول قطيعة في المستوى. **بالإمكان التعالي على المكان- أعني الارتقاء إلى السماء - والتعالي على الزمان- وأقصد الالتحاق باللحظة الأوّلية، حيث لم يكن العالم قد أتى إلى الوجود**[1].

هذا الأمر لا يثير استغرابنا لأننا نعلم أن كل مسكن إنساني، في نظر الأقدمين، **هو صورة عن العالم**، وأن كل بناء بيت يستعيد **خلق الكون**. نقول في خلاصة الكلام إن هذه الرموز المترابطة، والمتمّمة لبعضها البعض، تقدّم، بمجموعها، ضمن المنظور الذي يخصها، **إمكانية التعالي على العالم، مكانيّاً من خلال التوجّه «نحو الأعلى»، وزمانيّاً، من خلال التوجه «إلى الوراء» و«الرجوع القهقرى»**. ولدى تجاوز هذا العالم بالذات، نلتحق بوضع أولي، بحالة التمام التي كانت لبداية **العالم**، وبكمال «اللحظة الأولى» حيث لم يكن شيء قد لحقه دنَس ورجس، ولم يكن شيء قد دبّ فيه الوهن وأصابه الاهتراء، **لأن العالم** ما كاد ينتهي من ولادته.

الإنسان المتديّن، بوسائل عديدة وانطلاقاً من وجهات نظر مختلفة، كان يسعى، على الدوام، إلى أن ينبعث، وإلى أن يجدّد ذاته، بالتحاقه، دوريّاً، بـ«كمال البدايات» أعني بإعادة العثور على الينبوع الأوّل **للحياة**، حينما كانت

---

(١) نلاحظ صعوبة الاهتداء إلى التعبير عن الفكرة، لأن اللحظة تعني الزمان، ولأن اللحظة، وحتى اللحظة الأولية، هي مرافقة للوجود، إذ لا وجود بدون زمان. ربّما يكون الأجدى القول: «الالتحاق بالبدء حيث لم يكن قد صار للعالم وللزمان وجود. (**المترجم**).

الحياة، شأن الخلق كله، محتفظة بالقداسة، لأنها كانت في لحظة خروجها من بين يدي الخالق [١].

الصعود وأحلام اليقظة

إضافة إلى ما ذكرنا، نحن على علم بأن الطيران والارتقاء، والصعود بتسلّق الدرجات هي من الموضوعات التي يتكرّر ورودها في الأحلام. ويصدف أن يصير موضوع منها، مهيمناً على فعاليات الأحلام والخيال. نرى أن نستعيد، في هذا المقام، مثالاً كنا، في مناسبة سابقة، تناولناه بالشرح والتعليق [٢].

كتب جوليان كرين [٣] في جريدته الصادرة بتاريخ ٤ نيسان (ابريل) ١٩٣٣، مايلي: «في كل كتبي تبدو **الفكرة المتصلة بالخوف**، أو بأي انفعال آخر على درجة بسيطة من الشدة، **مرتبطة بسلّم ارتباطًا لا يقبل التأويل**. تنبّهت إلى ذلك الأمر، البارحة فيما كنت أستعرض الروايات التي كتبتُ... تساءلت كيف أمكنني أن أكرّر الحديث عن هذه الحالة، وبهذا المقدار، من دون أن أفطن إليها؟ عندما كنت طفلاً كنت أرى في الحلم، الناس يلاحقونني وأنا على سلّم. وكانت المخاوف ذاتها تنتاب والدتي في صباها. وربّما انتقل إليّ بعض ما كانت تعاني من انفعال. وربما بقي عندي شيء من مخاوفها».

بعد كل ما ذكرنا عن «خطوات بوذا السبع» أخذنا نفهم لماذا يرتبط السلّم في مؤلّفات جوليان كرين «بفكرة الخوف أو بأي انفعال آخر مهما كان بسيطًا» **إن السلم**

---

(١) هذا الكلام يذكّر بقول جان جاك روسو: كل ما خرج من يد الله يتصف بالطهر والبراءة. (المترجم).

(٢) راجع كتاب ميرسيا إيلياد: «صُور ورموز» ص ٦٥-٦٦ ترجمة حسيب كاسوحة- منشورات وزارة الثقافة بدمشق ١٩٩٨.

(٣) جوليان كرين Julien Green وُلد في باريس عام ١٩٠٠ وتوفي عام ١٩٩٨ وكان عضواً في الأكاديمية الفرنسية - رواياته العديدة ومسرحياته وجريدته تعبّر عن قلق ميتافيزيائي دائم. (المترجم).

يمثل أصدق تمثيل رمزًا للعبور من نمط من الوجود إلى نمط آخر. وبوسعنا القول إن التحول الأنطولوجي لا يتم إلا بطقس من طقوس العبور، من حالة إلى أخرى. وإن كلاً من الولادة والجنس والزواج والموت، والتنسيب إلى عقائد المجتمع، يقابله في المجتمعات السلَفية طقس خاص بالعبور. وكذلك لا يتاح للمرء تبديل نمطيّة معيّنة في وجوده إلا عقب قطيعة مع مرحلة سابقة، تثير مشاعر متباينة وأحاسيس مختلفة تجمع بين الخوف والفرح، وبين الجذب والنبذ. لهذا السبب لايرمز التسلّق إلى ولوج موطن القداسة وحسب، أعني إلى القطيعة الأفضل والأجود في المستوى، وإنما يرمز أيضاً إلى موت المرء إلى وضع سابق. وهنالك تراث شعوب عديدة تتحدّث عن روح الميت وهي تتسلّق شجرة أو تسلك المسالك الضيّقة في الجبل. نذكر على سبيل المثال أن الاشوريين عبّروا عن «الموت» بعبارة «التعلّق على الجبل» وفي اللغة المصرية القديمة، كلمة «تعلّق» تعني أيضاً «مات». ولكنها عبارة عن تورية بسيطة لا تثير الخوف والهلع.

ومن الملفت للانتباه في مؤلّفات جوليان كرين - كما لاحظ هو ذاته باستغراب ودهشة- أن كل الأحداث المأساويّة التي أتى على وصفها، والتي تدور حول الحب والموت والجريمة، وظهور الأشباح، تجري على سلّم. بعبارة أخرى، كانت مخيّلة الأديب تعثر، بصورة عفويّة، على ذات الصورة النموذجية للسلّم، كلّما واجه أحد أبطال رواياته، تجربة حاسمة، يغدو، بفعلها، شخصاً آخر.

ومن جهته رأى فرويد صعود السلّم وكأنّه التعبير، بالصورة المموّهة، عن رغبة جنسيّة. إن هذا التفسير الذي يخص فرويد ينطوي على نظرة أحادية متزمّتة، وعمد علماء النفس إلى تصحيحه، وإلى متابعة بحثه. لكن حتى هذا الشرح المستند إلى الجنس المحض، والذي قدّمه فرويد، لا يتعارض مع رمزيّة السلّم في مجملها، لأن الفعل الجنسي يؤلّف، بدوره طقس عبور. وإذا خلصنا إلى القول إن المريض الذي يتسلّق، في أحلامه، درجات سلّم، يطمّن، بهذه الطريقة، رغبة

جنسية لا شعورية، إنّما نكون استخدمنا أسلوباً في التعبير مؤدّاه أن المريض يسعى، في أعـماق نفسه، إلى الخروج من وضع جامد متحجّر، وضع سلبي عقيم وجـديب. إن الحلم في حالة نفس تجتاز أزمة، وبحسب تأويل جنسي محض منسوب، دائماً، إلى فرويد، يدل على أن الاختلال في التوازن النفسي يمكن أن يجد حلاً بالفعل الجنسي المرغوب، أي بإجراء تعديل عميق للغاية في وضع المريض، ربّما يفضي إلى تغيير في السلوك، ويؤدي، بالتالي إلى تغيير في نمط الوجود. بتعبير آخر، إن تفسير فرويد لصورة السلّم، بوصفه رمزاً لرغبة جنسية لاشعورية، يأخذ مكانته، تماماً، بين الدلالات المتعددة للعبور التي يقدّمها السلّم من خلال الطقوس والأساطير القديمة.

يبقى علينا أن نعرف إذا كانت طريقة التحليل والرجوع إلى الأبسط، المعتمدة في علم النفس الفرويدي، تعترف بأهميّة وظيفة الرمز. نرى أن هذه المسألة على درجة كبيرة من التعقيد حتى ليصعب التطرقّ إليها، في صفحات محدودة مكرّسة لرموز الطيران والصعود. لنذكّر، مع ذلك، أن ديزواي(١) استخدم بنجاح تقنية «حلم اليقظة» واستطاع بها تأمين الشفاء حيثما لم يحقق علاج فرويد النفسي أيّ تقدّم يستحق الذكر. كان ديزواي، خلال العلاج النفسي، يعتمد على أحلام اليقظة، وكان النموذج المتّبع، في غالب الأحيان، يقضي، بالدقة، أن يطلب من المريض أن يتخيّل نفسه يتسلّق سلّماً أو يصعد جبلاً. هذا يعني، بتعبير آخر، أن بالإمكان حصول الشفاء من الأمراض النفسية، بالمخيّلة الفاعلة، العاملة على إعادة تنشيط بعض الرموز، المنطوية، في بنيتها الخاصة، على فكرة «العبور»، وعلى «التحوّل الأنطولوجي» إلى حالة أخرى.

---

(١) راجع كتاب ديزواي Desoille بالفرنسية:
حلم اليقظة في العلاج النفسي - باريس ١٩٤٥.

إن هذه الرموز، على مستوى المراجع التي يتصرّف بها مؤرّخ الأديان، تعبّر، في الآن عينه، عن مواقف يتخذها الإنسان، وعن مواجهته لوقائع، هي على الدوام، مقدّسة، لأن المقدّس، على الأصعدة الثقافيّة الموغلة في القدم، يمثّل الواقع أصدق تمثيل.

وبهذا الاعتبار، بوسعنا القول إن **تكرار انشغال المخيّلة الفاعلة بالرموز الدينية**، ولنضف بشكل أدق، والتي تأكد وجودها على نطاق واسع في العديد من الديانات - **إنّما يدفع إلى الارتقاء النفسي، ويؤدي، في نهاية الأمر، إلى الشفاء من الأسقام**. بتعبير آخر، إن علم النفس المعني بأحلام اليقظة وبهاجس الصعود الذي يشغل تلك الأحلام، يتجه إلى الإفادة من التقنيات الروحيّة، في مجال الفعالية النفسيّة اللاشعورية.

تتشكل لدينا هذه الفكرة، على نحو أوضح، لدى علمنا بأن ديزواي لا يقف عند حدود الإيحاء إلى مرضاه أن يتخيّلوا أنفسهم، وهم يتسلّقون السلالم ويصعدون الجبال، إنّما أيضاً أن يروا أنفسهم، في حالة **تحليق في الأجواء، وطيران إلى الأعالي**. لقد أصاب المفكّر غاستون باشلار، في النظر إلى تقنية حلم اليقظة وكأنها «مخيّلة الحركة»[1]، ورأى أن ارتقاء الروح وانطلاقها إلى الأسمى يعني أيضاً صفاءها، وأن وحدتها القويّة، المحرّكة تتشكل عندما تنعم بالضياء وتحيا حياة التسامي.

لقد توصّلنا، قبل قليل، إلى معلومات عن دلالات الطيران والصعود، عثرنا عليها عند المتصوّفة، وفي تاريخ الأديان ومن خلال التقاليد الشعبيّة، وأمكننا التأكّد

---

(١) راجع كتاب غاستون باشلار بالفرنسية: الهواء والأحلام صفحة ١٢٩ و ١٣٩ وغاستون باشلار Gaston Bachelard هو فيلسوف فرنسي وُلد عام ١٨٨٢ وتوفي عام ١٩٦٢ وضع مؤلفات في علم المعرفة التاريخية، وفي التحليل النفسي للمعرفة العلمية، وفي الشعر. من أهم كتبه، إضافة إلى «الهواء والأحلام» كتاب «إعداد الفكر العلمي» و «المياه والأحلام». (المترجم).

من أن الأمر يتعلق، دائماً، بتصورّات عامة عن التعالي وعن الحرية. وإذا رغبنا في تجنّب النزعة السببيّة ذات التعليل الأحادي المتزمّت، والذي تقترحه طريقة تحليليّة تُرجع الأمور إلى الأبسط، سنكون، عندها، مضطرين إلى الوقوف عند النتيجة التالية، وتقول:

على المستويات المختلفة، ولكنها متآلفة ومتكاملة، للأحلام وللمخيلة الفاعلة، وللإبداع الميثيولوجي وللتقاليد الشعبيّة، وللطقوس، وللفكر الميتافيزيائي، وأخيراً على مستوى تجربة الوجد، تعني رمزيّة الصعود، دائماً، تفجّر وضع جامد متحجّر، مغلق باحكام، وقطيعة في المستوى تجعل من الممكن العبور نحو نمط آخر من الوجود، وتعني، في نهاية الأمر، الحريّة في أن يحرك المرء ذاته، أي أن يغيّر وضعه، وأن يُلغي نظاماً يكون فيه خاضعاً إلى محدّدات وإلى شرائط. نلاحظ أننا سنجد، في سياقات عديدة، من نطاق الأحلام والوجد، والميثيولوجيا، والممارسات الطقسية، **دلالات متمّمةً لبعضها البعض، لكنها متآلفة في البنية، وتحتل مكانة في طراز ونموذج.**

بل نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول، ليس بمقدورنا الوصول إلى حل رموز كل ما يقدّمه بشكل رسالة، ذلك النموذج من الدلالات العامة، إلا إذا عملنا على دمجها كلها ضمن مجموع واحد، بعد أن نفكك كل رمز من الرموز المشيرة إلى الدلالات الخاصة بالأحلام، وبالوجد وبالميثيولوجيا. ذلك **لأن كل رمزيّة تشكل منظومة**، وليس بالإمكان فهمها فهماً صحيحاً إلا بمقدار ما ننظر إليها من خلال جملة تطبيقاتها الخاصة.

مع القبول بهذا الرأي، لا يمكننا الامتناع عن التثبّت من أن **رمزية الصعود**، وعندما يجري التعرّف عليها ضمن المنظور الأفقي لفعاليّة الفكر، إنّما تكشف عن مدلولها الأعمق. عند ذلك نميل إلى القول إن تلك الرمزيّة تفصح عن «رسالتها الحقيقية» على الصعيد الميتافيزيائي والروحي. وبوسعنا القول أيضاً: **بفضل القيم**

التي يعنيها **الصعود** في المجال الروحي (عند معاناة الوجد الصوفي مثلاً وعند ارتقاء الروح إلى الله) إنّمـا تغدو مفهومةً تماماً، عندنا، وتكشف عن أبعـادها الخـفـيّة، دلالاتُ الرموز التي نعثـرُ عليهـا في الأحـلام وفي علم النفس، ومن خـلال الممارسات الطقسية.

وبالفعل، يتم التعبير، على صعيد العمق النفسي، عن صعود سلّم أو جبل، في الحلم أو في حلم اليقظة، بتجربة «إحياء». نلمحها، على سبيل المثال، عند إيجاد حل لازمة، وعند توطيد دعائم الوحدة النفسية عقب الصعود. نود التذكير، وكما مرّ معنا، بأن الميتافيزياء الهنديّة، ترى صعود بوذا وكأنه يتم في مركز العالم، وكأنه بهذا الاعتبار، يدل على التعالي المزدوج: على المكان وعلى الزمان.

إن الكثير من تقاليد ومن ثقافات الشعوب تقول إن خلق العالم بدأ من نقطة مركزية أشبه بالسرّة، ومنها أخذ بالانتشار في الجهات الأربع الرئيسة. إذن إدراك مركز العالم يستلزم الوصول إلى نقطة انطلاق الكون وإلى «بداية الزمان» ويعني، في نهاية التحليل، إلغاء الزمان.

بتعبير آخر، نحن ندرك، على نحو أفضل، أن ثمة قوّة تعمل على الإحياء تتشكل في أعماق النفس، بفعل التصوّرات العامة عن الصعود وعن الطيران، لأننا على علم، وعلى نطاق الطقوس، والوجد، والميتافيزياء، أن الصعود يعمل، فضلاً عن أفعال أخرى، على إلغاء الزمان والمكان، وعلى إسقاط الإنسان في اللحظة الأسطورية لخلق العالم، وبالتالي، على جعله، على نحو من الأنحاء، «يولد ولادة جديدة» بتحوله إلى إنسان يزامن ولادة العالم. خلاصة الكلام، إن الإحياء الذي يتم في أعماق النفس لا يجد تفسيره الأتمّ إلا في اللحظة التي نعلم فيها أن الصُور والرموز التي استدعت ذلك الإحياء تعبّر، من خلال الديانات والروحانيات، عن إلغاء الزمان.

المسألة هي أقل بساطة مما تبدو. ولا شك أن ثمّة اتفاقاً بين علماء نفس الأعماق حول الإعلان عن دور **مقولات الزمان والمكان. إنها لا تحكم القوى المحرّكة في اللاشعور بمقدار ما تفعل في التجربة الشعورية**، ويؤكد كارل يونغ، بالوضوح أحيانًا، الفكرة التالية:

عندما نمس محتويات اللاشعور الجمعي، وبسبب خاصته اللازمنية، تتشكل لدينا «تجربة الأبدية». وإن الإحياء الشامل الذي يعم الحياة النفسية هو، بالضبط، التعبير عن إعادة تفعيل محتويات ذلك اللاشعور. هذا الأمر صحيح من دون ريب. لكن ثمة صعوبة تبقى، نعبر عنها بالقول:

هنالك استمرارية بين الوظائف التي تؤديها بعض الرمزيّات أو الرسائل التي تنقلها، على مستويات شديدة العمق من اللاشعور **وبين الدلالات التي تكشف عنها تلك الرمزيّات** على صعيد فعاليات الفكر **«الأشد نقاء»**. غير أن هذه **الاستمرارية** هي، على أية حال، **غير متوقعة**، لأن علماء النفس يلحظون، بصورة عامة، التعارض والخلاف بين القيم التي يحملها كل من اللاشعور والشعور. كذلك يضع الفلاسفة، أحيانًا، **الفكر** في مواجهة الحياة، أو **المادة الحيّة**.

بالتأكيد يبقى، دائماً، مخرج يقضي اعتماد الفرضية الماديّة. أعني توضيح الأمور وشرحها بتحليلها إلى الأبسط **وبالارتداد إلى «الشكل الأول»** أيًّا كان المنظور الذي نُعيّن فيه ظهور ذلك الشكل. لا ريب أن هذه محاولة ضخمة تدفع إلى البحث عن **«أصل» سلوكٍ، وعن نمطٍ من أنماط الوجود، وعن مقولة من مقولات الفكر، من خلال وضع سابق أوّلي**، هو، على نحو من الأنحاء، وضع جنيني.

نحن نعلم كم من الشروح المستندة إلى السببية تمّ اقتراحها من قبل أصحاب النزعة المادية، على اختلاف مشاربهم، من أجل إرجاع فعالية الفكر وإبداعاته إلى

غريزة معيّنة، وإلى غدّة من الغدد الصم، أو إلى صدمة نفسيّة من عهد الطفولة. بحسب بعض الاعتبارات، هذه الشروح المعطاة لوقائع معقدّة، بإرجاعها إلى «أصل» أولي بسيط تقدم معلومات، ولا تخلو من فائدة، لكنها لا تشكل، بصحيح العبارة، تفسيراً وشرحاً.

نلاحظ، فقط، أن كل ما هو مخلوق له بداية في الزمان. ولا يخطر ببال إنسان أن ينأى عن هذا الرأي. لكن من الأكيد أن الحالة الجنينية لا تصلح لتفسير طريقة العيش ونمط الحياة عند الراشد. **وليس للجنين من معنى إلا بمقدار ما هو مطلوب من راشد، ومنسوب إليه، وليس الجنين هو الذي يشرح الإنسان**، لأن طريقة العيش النوعي والخاص للإنسان في العالم، تتشكّل، على وجه الدقة، بمقدار ما يتوقّف عن الاستمتاع بالوجود الجنيني. يتحدّث علماء النفس التحليلي عن ارتداد نفسي إلى مرحلة الجنين. غير أن هذا الأمر يتناول تحريفاً في التعبير. لاشكك أن حالات الارتداد هي دائماً ممكنة. لكنها لا تعني شيئاً أكثر من أقوال ومن مزاعم من النموذج التالي:

إن مادة حيّة ترجع، بالموت، إلى مرحلة المادة البسيطة كل البساطة، أو لنقل إن تمثالاً يقبل الارتداد إلى مرحلته الأولى، من الطبيعة الخام، وإذا عمدنا إلى تحطيمه، يصير نُتفاً وأجزاء.

المشكلة لا تكمن في هذا النمط من التفكير. نحن نتساءل: بدءاً من أيّة لحظة، تبدو بنيةٌ ما، أو تظهر طريقة عيش، وقد تكوّنتْ، وأخذت شكلها؟ ولا مبرّر للتضليل والخداع، بإهمال المرحلة السابقة لتكوين الشيء. إنما من غير المجدي الاعتقاد أننا ننتزع الأوهام ونعتمد سبيل الرشاد إذا أقمنا الدليل على أن قيمة من القيم الصادرة عن الفكر ترجع إلى مرحلةٍ من «ما قبل التاريخ» موصوفة أحياناً بالعنف والشدة، لأننا نكون عندها كمن يقف أمام فيل، ويذهب به التفكير إلى حالته الأولى، حالة الجنين.

لكي نعود إلى موضوع بحثنا، نقول قد لا تتحقق فائدة من شرح وظيفة الرموز، بدءاً من مرحلة تشكّلها، لأن المعنى النهائي لبعض الرموز لا يتكشّف إلا في مرحلة نضوجها، أي عندما ننظر إلى وظيفتها من خلال عمليات الفكر الأشد تعقيداً، وهي عمليات متطوّرة متقدّمة.

ولكي نعيد طرح الموضوع، نرى طرح مشكلة العلاقة بين «المادة»[١] و«الفكر»، وفي نهاية المطاف، ندرك مجال الفلسفة. هنالك فائدة في التذكير بأن تلك العلاقة المنطوية على التناقض، أدخلت الاضطراب، منذ البداية، على الفكر الفلسفي الهندي. إن الغربيين على علم تام بإحدى الحلول النموذجية، المعروفة بشكل خاص، في كتب الفيدانتا والتي تعلن إنكارها لأي وجود راسخ ولأي حامل أنطولوجي للمادة[٢]. إن المادة بذاتها هي وهم أو مايا. لكن معلومات الغربيين المحدودة عن حل آخر تقترحه السمكيا Samkya واليوغا، ربّما تحمل بعض مفكّريهم إلى تقديم شروح عن مفهوم اللاشعور الجمعي الذي تحدث عنه كارل يونغ في منتصف القرن العشرين.

تقول السمكيا بوجود مبدأين هما: **المادة والروح**. والروح هي دائماً في حالة فردية. هذا يعني أن السمكيا واليوغا ترفضان التوحيد بين الروح الفردية والروح الكونيّة، والذي تسلّم به الكتب البوذيّة المقدّسة.

---

(١) كلمة **Substance** يترجمونها في الفلسفة: «الجوهر» وهي من اللاتينية: **Sub-stare** وتعني: «مايقيم تحت». و«ما هو ثابت ودائم في الأشياء المتغيّرة» وعكسها ما هو عارض وطارئ. ويستخدمها ميرسيا إيلياد في سياق حديثه عن الفكر الهندي بمعنى: «المادة» ويقصد «المادة بذاتها» مقابل الروح أو الفكر. (المترجم).

(٢) أنطولوجيا: هذه الكلمة تتردّد كثيراً عند ميرسيا إيلياد. وتعني في الفلسفة، علم الوجود في ذاته لا في أعراضه، أو علم الوجود بما هو موجود. (المترجم).

وعلى الرغم من أن أيّة علاقة واقعية، لا يمكن أن تقوم بين المادة والروح، وعلى الرغم من أن المادة، بحسب طريقتها الخاصة في الوجود، هي «عمياء» و«لاشعورية». وأخيراً على الرغم من أن المادة، وعلى الأقل ظاهرياً، تكبّل الإنسان في أوهام الوجود التي لا يحصى عددها، وتدفعه إلى مكابدة الآلام، بصورة مستمرة، إلاّ أنها تعمل، في الواقع، من أجل خلاص الإنسان وإنقاذه.

المادة، غير المزودة بالعقل وبالقدرة على الفهم، تسعى إلى جعل الروح تعقل. وإن المادة، بالتعريف، محكوم عليها أن تكون مشروطة وخاضعة لقيود. لكنها تساعد الروح على إنقاذ ذاتها، أي على أن تبرأ من القيود وتخلص من الشروط. وبالنسبة لأرسطو أيضاً، نحن نعلم أن المادة لا تعقل بذاتها، لكن هدفها هو خدمة «الصورة والشكل».

هنالك أعمال أدبيّة كاملة جرى تكريسها في الهند من أجل توضيح العلاقة المنطوية على تناقض بين ما هو لا شعور، إلى أبعد الحدود، -وأعني المادة- وبين ماهو شعور محض، أعني الروح. إن الروح، بحسب طبيعة وجودها الخاص معزولة عن الزمان، متمتعة بالحرية وبريئة من الصيرورة. وإن إحدى النتائج التي يتعذّر توقعها لهذا الجهد الفلسفي كانت، بالتحديد، في أن اللاشعور، وقد أتته قوة محركة من «غريزة لاهوتية»، راح يقلّد سلوك الروح، وأنه يعمل على نحو يتيح لفعاليته أن تبدو ممثّلة لنمط وجود الروح.

لعل من المفيد اعتبار رمزية الصعود من خلال هذا المنظور الهندي. إن المرء يلاحظ في فعالية اللاشعور مقاصد لا تفصح عن رسالتها النهائية إلا على مستوى الشعور المحض. ذلك أن الصُورَ الدالّة على الطيران وعلى الصعود والمألوفة في عالم الأحلام والخيال، لا تغدو مفهومة بتمامها إلا على الصعيد الروحي

والميتافيزيائي، حيث تعبّر بوضوح عن فكرة **الحرية والتعالي**، لكن تلك الصور، على سائر المستويات «الدنيا» من الحياة النفسية، تدلّ، دائمًا، على نهج يتفق، في غايته، مع أفعال الحرية و التعالي (١).

* * *

(١) نرى توضيح كلام ميرسيا إيلياد على النحو التالي:
هنالك اللاشعور ويماثل المادة. وهنالك الشعور المحض ويماثل الروح. والمادة أو اللاشعور هي في خدمة الروح (الشعور المحض). وإن اللاشعور يستمد القوّة المحرّكة من «غريزة لا هوتية». ويعبّر عن نمط وجود الروح. ولا يتم نقل رسالة اللاشعور إلا على صعيد الشعور المحض. (المترجم).

الفصل السابع
القدرة والقداسة في تاريخ الأديان

التجلّيات المقدّسة:

في عام ١٩١٧، عندما نشر رودّولف أوتّو، الأستاذ في جامعة ماربورغ، كتابه الصغير «المقدّس» Das Heilge لم يخطر بباله قط، أنه يقدم إلى الجمهور أفضل كتاب جرى إعداده ليلقى رواجًا عالميًّا. ومنذ ذلك الحين، وفي مدى أربعين عامًا، أعيدت طباعته عشرين مرة، ونفدت نسخه كلها في ألمانيا. وهذا الكتاب الصغير الذي طبّقت شهرته الآفاق، تمّت ترجمته إلى عشر لغات. تُرى كيف نفسّر هذا النجاح الذي لا مثيل له؟.

يُعزى ذلك الإقبال، بدون ريب، إلى جدّة وإلى أصالة المنظور الذي اعتمده المؤلّف. بدلاً من البحث في الأفكار المتعلّقة بالله وبالدين، انكبّ على تحليل أشكال التجربة الدينيّة. إن رودّولف، المزوّد بقسط وافر من الحس المرهف في المجال النفسي، والمتمكّن في مادته بفضل إعداد مزدوج كعالم لاهوت ومؤرّخ أديان، نجح في إظهار محتوى التجربة الدينية وفي تبيان خصائصها النوعيّة.

ومع إهمال أوتّو للجانب العقلي والنظري في الدين، راح يركّز الجهد، خصوصاً، على جانبه اللامعقول، لأنه ويعترف بذلك صراحة، قرأ وفهم مايعني

«الإله الحي» بالنسبة للمؤمن. إن إله إيراسم[(١)]، على سبيل المثال، لم يكن إله الفلاسفة، لم يكن فكرة ومفهوماً مجرّداً، وتعبيراً مجازيّاً في الأخلاق، إنّما كان، على العكس، قوّة تبعث الرعب في النفوس، تتجلّى في «الغضب» وفي بث الخوف من الإله. لقد دأب أوتّو[(٢)]، في كتابه على إظهار خصائص تلك التجربة اللامعقولة والمخيفة. وعثر عند المؤمن، على الشعور بالوجل وبالرهبة أمام المقدّس، أمام ذلك السر الديني المثير للهلع، أمام تلك العظمة الموصوفة بجبروت القدرة الإلهية وبتفوّقها الكاسح. لكنه وجد أيضاً الخشوع أمام سرٍّ ديني ساحر وجاذب، يعمل على تفتّح إمكانات المرء لتبلغ حالة الامتلاء التام[(٣)].

يقول أوتّو عن تلك التجربة إنها تجربة المقدّس[(٤)]، تجربة يستدعيها وحي صادر عن قدرة إلهية، وتنفرد بكونها من «نوع آخر» مختلف كليّاً وجذريّاً عن سواه، لا يشبه أي جانب في الحياة الإنسانية أو الكونيّة.

---

(١) إيراسم Erasme وُلد في روتردام بهولندا عام ١٤٦٩ وتوفي في مدينة بال بسويسرا عام ١٥٣٦. كان من أصحاب النزعة الإنسانية في زمانه. كتب مؤلّفاته باللاتينية. تميّز باستقلالية التفكير وبالميل إلى النقد والهجاء. بحث في تجديد النزعة الإنسانية على ضوء دراسته للعهد الجديد. ودعا إلى التفاهم بين الكاثوليكية والإصلاحيين. (المترجم).

(٢) رودلف أوتّو: فيلسوف ألماني يعمل في تاريخ الأديان. تقوم طريقته على تحليل الظواهر الدينيّة. أدخل في العلوم الدينيّة مفهوم التجربة الدينيّة. وتحدّث عن العنصر غير العقلاني في الدين. (المترجم).

(٣) يستخدم ميرسيا إيلياد عبارات ومفردات باللغة اللاتينية يقول:
Majestas = العظمة و Mysterium Tremendum وتعني: السر الديني المثير للهلع والخوف
Mysterium fascinans تعني السر الديني الساحر والفاتن. (المترجم).

(٤) تجربة المقدّس: Le numeux: هي تعبير خاص لرودّولف أوتّو. هذه التجربة تقضي من جهة أولى، شعور المؤمن أمام المقدّس، بالهلع والخوف الشديد، ومن جهة ثانية شعوره بجاذبية وبسحر لا مثيل لهما، وهذه التجربة هي «من نوع آخر» مختلف. ويعانيها المرء في مجال المقدّس وحسب. (المترجم).

أمام هذه الحالة الدينيّة، يتشكّل لدى الإنسان شعور بالعجز التام، وبأنه لايساوي شيئاً، شعور بأنه «ليس إلا مخلوقاً». أعني بحسب تعبير إبراهيم عندما توجّه إلى اللّه- انه ليس «إلا رماداً وغباراً» (سفر التكوين ١٨-٢٧). من التحليلات العميقة التي أتاها رودولف أوتو، نرى أن نُبقي على الملاحظة القائلة: **إن المقدّس، يتجلّى دائماً، وكأنّه قدرة من مستوى آخر لانه مختلف عما هو أرقى من الطبيعة**، صحيح أن اللغة تعبّر بأسلوب ساذج عن الخوف والرهبة أمام المقدّس أو عن العظمة الإلهية أو عن جاذبية السر الديني وسحره، مستخدمة مفردات مستعارة من ميدان الطبيعة أو من الحياة الروحية - الدنيوية للإنسان. إنّما نحن على علم بأن تلك المصطلحات المختارة بالمماثلة ترجع، بالتحديد، إلى عجز الإنسان عن التعبير عن «**الآخر المختلف**». ولهذا يتراجع دور اللغة لتقف عند حدود التعبير عن كل مايتجاوز التجربة، الطبيعية للإنسان، بمفردات مستعارة من تلك التجربة بالذات.

بهذا الاعتبار يتجلّى المقدّس أيضاً وكأنه قوة وكأنه قدرة. وقد اقترحنا تعبير «**تجلي القداسة**»[1] من أجل الدلالة على فعل الظهور المقدّس. وهو تعبير ميسور ومناسب لأنه لا يستلزم أي توضيح إضافي، ولا يعبر عن شيء آخر لا يتضمّنه محتواه اللغوي. أعني أن شيئًا ما فيه قداسة يظهر أمامنا ويتجلّى.

بوسعنا القول **إن تاريخ الأديان**، من أبسط أشكاله إلى أكثرها تعقيداً، يتألّف من عدد هائل من **تجليّات القداسة**، ومن ظهور وقائع مقدّسة عديدة، وليس من انقطاع في استمرارية هذه الحالة، بدءاً من التّجلية الأبسط للقداسة -مثل ظهور المقدّس في موضوع ما، في حجر أو شجرة- وحتى التجلّي المطلق المتمثّل في، تجسّد اللّه في يسوع المسيح. **على صعيد بنية المقدّس**، نجد أنفسنا أمام ذات الفعل

(١) أوجد ميرسيا ايلياد تعبير «**تجلّي القداسة**» ويقصد أن القداسة تظهر وتتجلى في شيء معيّن. أمّا رودولف أوتو فقد أوجد تعبير «**تجربة المقدّس**». (المترجم).

الديني العجيب، من طبيعة لا تخص عالمنا. إنه شيء ما «**مختلف تماماً**» يتجلّى في موضوعات تشكّل جزءاً متكاملاً مع عالمنا «الطبيعي»، «الدنيوي غير المقدّس».

إن الرجل من بلاد الغرب يحس ببعض الانزعاج وبشيء من الضيق أمام العديد من أشكال تجلّي القداسة، إذ من العسير عليه القبول بأن بإمكان المقدّس -بالنسبة لبعض البشر- أن يظهر في الحجر أو في الشجر على سبيل المثال، لكن ينبغي أن لا يغيب عن البال أن الأمر لا يتناول احترام الحجر في ذاته، وعبادة شجرة في ذاتها. إن الحجر المقدّس والشجرة المقدّسة ليسا موضع عبادة بوصفهما حجراً أو شجرة. إنهما يصيران موضع احترام وتكريم لأنهما، بالتحديد، من تجلّيات القداسة، ولأنهما يعرضان شيئاً ما، لم يعدْ أبداً شجرة وحجراً. إنهما يحملان **المقدّس «المختلف عن سواه»** اختلافاً كليّاً.

هذا، وتختلف أشكال وأساليب تجلّي المقدّس من شعب لآخر، ومن حضارة لأخرى، لكن يبقى دائماً، الأمر المنطوي على مفارقة -أعني اللامعقول- المتمثّل في كون المقدّس يتجلّى، وبالتالي، يتحدّد، وبذلك يكفّ عن أن يكون مطلقاً.

يبدو لنا هذا الكلام على جانب كبير من الأهمية، من أجل فهم خصوصيّة التجربة الدينيّة، وإذا قبلنا أن جميع مظاهر المقدّس هي معادلة لبعضها البعض، وأن تجلّي المقدّس الأدنى حظّاً والأوفر تواضعاً، وأن التجلّي الإلهي الأشد إثارة للرعب والهول، تَعرضُ، جميعها، البنية ذاتها، ويتم شرحها وتوضيحها بجدليّة المقدّس ذاته، عندها نفهم أن لا وجود لقطيعة أساسية في الحياة الدينيّة للبشرية. لنفحص، عن كثب، مثالاً واحداً من **تجلّي المقدّس يتم في شجرة، ومن التجلي الإلهي المطلق الذي تمّ في تجسّد المسيح**. إن السر الديني هو في كون المقدّس **يظهر**، لأنه، بظهوره، كما مر معنا، **يحدّد ذاته «ويدخل نطاق التاريخ»**.

نحن نرى إلى أيّة درجة يتحدّد المقدّس، عند ظهوره في حجر. لكننا نميل إلى نسيان أن اللّه ذاته رضي أن يتحدّد، وأن يدخل التاريخ، عند تجسّده. ها هنا يكمن - لنعد القول- السرّ العظيم الباعث على الرعب والخوف، والمتمثّل في كون المقدّس يقبل أن يتحدّد. **لقد تكلّم السيد المسيح الآراميّة**[1]، لكنه لم يتحدّث السنسكريتيّة ولا الصينيّة، **إنما ارتضى أن يتحدّد في الحياة وفي التاريخ**. وعلى الرغم من استمرار وجوده إلهاً، لم يعدْ كلّي القدرة، تماماً مثلما يكون المقدّس، على صعيد آخر، وأعني المانا، عند تجلّيها في هذا الحجر أو في تلك الشجرة. **إنه يتحدد ويرفض أن يكون الكل**. وكما هو معلوم، هنالك فروق كبيرة بين تجلّيات مقدّسة، لا يحصى عددها. لكن ينبغي أن لا يغيب عن البال، إطلاقًا، أن بنيتها وجدليّتها هي، دائماً، واحدة.

المانا وتجلّيات القوّة:

مادمنا أشرنا إلى وجود ترابط في البنية بين تجلّيات المقدّس بكل أشكاله، لذلك نرى أن نفحص، عن كثب، قدرتها وقوّتها المحرّكة، الفاعلة، ذلك أن كل تجلٍّ للقداسة، هو، في نظر الأقدمين، تجلٍّ للقدرة وظهور للقوة. يبدو أن هذا الكلام شكّل مفاجأة شديدة دفعتْ الباحثين إلى محاولة العثور عن أصل الدين في فكرة تقول **بقوّة لا شخصيّة وكونيّة، معروفة في مالينيزيا باسم «المانا»**. لكن القول بمماثلة أقدم تجربة دينيّة عرفتها الإنسانية، مع تجربة **المانا** هو بمثابة تعميم متسرّع إلى حد ما، ولا ينهض، من الناحية العلميّة، على أساس متين. ولما كان لمفهوم المانا أهمية بالغة في تاريخ الأديان، ولأن ثمّة استمراراً في الاعتقاد، وعلى الأقل بالنسبة لبعض الأوساط، **بأن المانا تستعيد التجربة الإنسانية للمقدّس الأكثر نقاء، والأشد أصالة**، لذلك يكون من الواجب الوقوف، قليلاً، عندها.

(١) الآرامية هي اللغة التي تكلّمها السوريون في تلك الحقبة (المترجم).

لنذكّر بالأساس الذي تنهض عليه **المانا**. حوالي نهاية القرن التاسع عشر، لاحظ الإنكليزي كودرنكتون Codrington، المبشر بالمسيحية، أن الميلانيزيين يتحدثون عن قوة أو عن مؤثّر **لا يمت بصلة إلى العالم الفيزيائي**. هذه القوة، كما كتب كودرنكتون «**هي**، بمعنى من المعاني، **فائقة الطبيعة**، لكنها تتكشّف في القوّة الجسدية، أو في أي نوع آخر من القوّة أو من المهارة التي يمتلكها الإنسان. ويقال لها **المانا**. **وهي غير مثبتة في موضوع محدد، على الرغم من أن أي موضوع، على وجه التقريب، يمكن أن يحملها**. لكن **الأرواح**، سواء كانت أرواح الموتى أو كانت تعود إلى كائنات فائقة الطبيعة، **تمتلكها وتستطيع نقلها**».

بالتالي، وبحسب ما يروي الرواة إلى كودرنكتون، إن الفعل الرائع للخلق الكوني لم يكن بالإمكان تحقيقه إلا بفضل **المانا الإلهية**. وإن رئيس القبيلة يمتلك بدوره أيضًا، المانا. لقد سيطر البريطانيون على أبناء قبيلة الماوري لأن لديهم حسب زعمهم المانا الأقوى. وساد الاعتقاد أن الصلاة التي يرفعها المبشّر المسيحي تمتلك **مانا** تفوق في قدرتها ما لدى طقوس السكان الأصليين. كذلك **يقال إن زورقًا لا يدرك السرعة القصوى إلا لأنه يمتلك المانا**. وقل **الشيء ذاته عن شبكة الصياد التي يأتيها السمك الوفير، وعن السهم الذي يسبب الجراح المميتة للخصم**.

بالاختصار كل ما هو موجود وجودًا متميزًا إنّما يمتلك المانا بفعل ذلك الامتياز. **بتعبير آخر، كل ما يظهر للإنسان وكأنه مبدع، وكامل، ويفعل بشدة، يمتلك مانا**. ومع الاعتماد على الفكرة القائلة بإمكانية ظهور المانا في أي موضوع، أو في أي فعل، نكون قد افترضنا أن الأمر يتناول **قوة لا شخصيّة**، مبثوثة في الكون كلّه. وقد ساعد على الترويج لهذا الافتراض، اكتشاف مدلولات مشابهة للمانا، عند البدائيين من أصحاب ثقافات أخرى. نذكر، على سبيل المثال، في افريقيا، ملاحظة ظاهرة اورانذا Orenda عند أبناء قبيلة ايروكوا وظاهرة أوكي

Oki عند قبيلة هورون وميجبي Megbé عند قبيلة بيجمي، وتمثّل، في الجملة، ذات القوّة المقدّسة المعبّر عنها بالكلمة الميلانيزية: المانا، وقد خلص بعض المفكرين إلى القول إن الاعتقاد بالمانا يسبق كل شكل ديني آخر، وانها تلقي الضوء على المرحلة السابقة للنزعة الإحيائية في الدين(١).

نحن نعلم أن النزعة الإحيائية تفترض الاعتقاد بوجود أرواح، من مثل أرواح الموتى، ومثل الأبالسة، تظهر تحت أشكال مختلفة. ونذكر أيضاً، وبحسب تايلر Tylor(٢) أن النزعة الإحيائية سادت في المرحلة الأولى من مراحل الحياة الدينيّة، عند الإنسان القديم، وأن أقدم المعتقدات الدينية هو، بالتحديد، في القول إن الكون يمور بالحياة، ويسكنه الأحياء، وتحركه قوة آتية من أرواح لا يحصى عددها. لقد تمّ اكتشاف قوّة لا شخصية هي المانا، تظهر، إلى حدٍ ما، في كل مكان من الكون، لكننا كنّا نعدّ أنفسنا إلى نتيجة مؤدّاها أن أول مرحلة من الحياة الدينية هي من ماقبل النزعة الإحيائيّة.

لا يعود إلينا أن نناقش، في هذا المقام، أصل الدين، ولا أن نقرّر ما هو أقدم اعتقاد ديني أخذت به البشرية، إنّما يجب أن نوضح، من دون تردّد، أن النظريات القائلة بوجود خاصة أوّلية وكونيّة للمانا، باتت ملغاة، ولم تعدْ تأخذ بها الأبحاث اللاحقة. مع ذلك لا تخلو من فائدة ملاحظتنا أن تلك القوة العجيبة المدعوّة: المانا، لم تكن معتبرة قوة لا شخصية، حتى نهاية القرن التاسع عشر، أعني عند اكتشاف مفهوم المانا، وعند عرضه على الأوساط العلميّة. نقول، بدقّة أكثر، بالإمكان أن

---

(١) النزعة الإحيائية Animisme سادت عند بعض الأمم القديمة، وتنسب إلى الأشياء روحاً تماثل روح الإنسان. (المترجم).

(٢) تايلر: مفكر بريطاني عُني بالعلوم الإنسانية وبمذهب النشوء والارتقاء -وُلد عام ١٨٣٢ وتوفي عام ١٩١٧. وجه الاهتمام إلى دراسة علم الأساطير المقارن، وقدّم نظرية النزعة الإحيائية. من أهم كتبه «الحضارة البدائيّة». (المترجم».

نتبيّن أن المفاهيم الدّالة على ما هو لا شخصي، وعلى ما هو شخصي، تفتقر، تماماً إلى المعنى، عند الميلانيزيين كما عند سائر الشعوب من الأزمنة القديمة.

الشخصي واللاشخصي

لننظر إلى الأمور عن كَثَب. كان كودرنكتون يقول في شرح المانا: «إذا رأى المرء حجراً يحوي قوّة استثنائية عندها يقول إن روحاً معيّنة داخلته، وإن عظام الميت تمتلك المانا لأن روحه موجودة فيها، أعني أن أيّ إنسان يمكن أن تكون له علاقة وثيقة للغاية مع روح ميت حتى أنه ليصير هو ذاته، مالكاً للمانا، ويغدو بمقدوره الإفادة منها، حسب مشيئته. هذا الأمر يفضي إلى القول **إن الأشياء والبشر لهم مانا لأنهم تلقوها من بعض الكائنات الراقية**، بتعبير آخر، لأنهم يشاركون، روحيّاً، بالمقدّس، ويمتلكون المانا بمقدار تلك المشاركة. وقد أخذ كودرنكتون على نفسه تقديم التوضيح التالي يقول:

«إن تلك القوّة، وإن كانت لا شخصيّة بذاتها، ترتبط، دائماً، بإنسان يتصرف بها ويوجّهها. وليس من إنسان له تلك القوّة بذاته. كل الأعمال التي يأتيها إنّما يقوم بها بوساطة كائنات محدّدة، شخصية، وأرواح من الطبيعة أو من الأجداد». يبين لنا من هذه الاستشهادات أن كودرنكتون **لم يفهم المانا قوةً حقيقية بذاتها ومطلقة، منفصلة عن الأشياء وعن الكائنات الأخرى**.

ثمة أبحاث لاحقة قام بها كل من هوكار وهو كبان وليمسون وكابل أوضحت بشكل جيد ماهيّة المانا وبنيتها. وقد تساءل هوكار ساخراً: «كيف يتسنى للمانا أن تكون لا شخصية مادامت ترتبط، باستمرار، بكائنات شخصيّة؟» في كواد الكانال[1] على سبيل المثال: إنها، بالحصر، الأرواح عموماً، وأرواح الموتى،

---

(١) كواد الكنال Guadalcanal هي جزُر بركانيّة من أرخبيل سلَمون بميلانيزيا. احتلها اليابانيون عام ١٩٤٢. واستعادها الأمريكان بعد ستة شهور من المعارك العنيفة. (المترجم).

تمتلك المانا. ومن جملة إمكاناتها استخدام تلك القوة لمصلحة الإنسان. يقول هوكبان في هذا الخصوص: يمكن للإنسان أن يأتي أعمالاً شاقة، لكنه لا يرقى أبداً إلى مرتبة الثراء وإلى البحبوحة، إن لم تمنحه التبريك الأرواح العاملة لمصلحته. إن جهداً يبذله المرء يستهدف نيل رضى الأرواح، وتأمين حظوة لديها، حتى تأتيه المانا وتغدق عليه أفضالها. ضمن هذا السياق يعمد المؤمن إلى تقديم الأضاحي. وهي الطريقة الأكثر نجوعاً من أجل التماس الأنعام والمكرمات من المانا، فضلاً عن احتفالات أخرى تكفل تأمين الخير والمنفعة للإنسان.

إضافة إلى ما سلف، هنالك تصويب أدركناه عقب تحليلات دقيقة للغاية تناولت مفردات مشابهة للمانا. نذكر منها: واكندا Wakanda ومانيتو Manito، يستعملها أبناء قبائل سيوكس Sioux[1] والكونكين Algon Kin[2]. يقول بول رادان Paul Radin إن مثل تلك المفردات تعني: «المقدّس» و«الغريب» و «المهم» و«العجيب» و «الخارق» و «القوي». ولكنها لا تحوي أيّة فكرة تدل على القوّة الكامنة، والملازمة للشيء.

وقد أبدى لا فايل كارسنان، الباحث في موضوع سكان أمريكا الأصليين، الملاحظة التالية. قال:

«إذا جرى تصور شيء وكأنه موطن لكائن روحي، أو كأنه يمتلك، فقط، قوّة سحريّة لا شخصيّة، فإن هذه المسألة بمجموعها، لا تشغل بال إنسان من السكان القدامى. إنه، على الأرجح، لا يقدّم معلومات واضحة عن الموطن الروحي، وكذلك لا يجري تمييزاً دقيقاً بين ماهو شخصي وما هو غير شخصي. بالتالي،

(١) السيوكس: هي قبائل هندية أوروبيّة تقطن السهول الواسعة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي كندا. وتتكلّم لغة خاصة. (المترجم).

(٢) الكونكين: قبيلة من الهنود الأمريكيين تقطن كندا ويبلغ عدد أفرادها ٧٠٠٠ نسمة. كانت حليفة للفرنسيين ضد الإنكليز، في الحروب التي جرت في كندا. (المترجم).

ينبغي أن يكون طرح المشكلة باستعمال عبارات أنطولوجية، فنقول: ماله وجود، وما هو واقعي من ناحية، وما ليس له وجود، من ناحية أخرى، وعلينا أن نتجنّب استخدام مفردات: الشخصي، اللاشخصي، والجسدي واللاجسدي، لأنها تدل على مفاهيم، ليس لها في وجدان البدائيين، الدقة التي اكتسبتها في الثقافات الأكثر تطوراً.

بوسعنا القول إن ما هو مزوّد بالمانا له وجود على الصعيد الأنطولوجي، وبالنتيجة، يحمل الفعالية الشديدة وهو خصيب ومعطاء. إنّما **لا يسعنا أن نثبت الخاصّة «اللاشخصية» للمانا لأنه لم يكن لها من معنى في الأفق الروحاني للأزمنة القديمة.**

لكن هنالك ما هو أجدى. إننا لا نعثر على مدلول المانا في كل مكان. بتعبير آخر، إنها لا تشكّل مدلولاً معروفاً، عالمياً، في تاريخ الأديان. بل نقول، حتى في عموم ميلانيزيا، لم يكن للمانا الشيوع والانتشار. وفي العديد من الجزر في ميلانيزيا، لا يعرف الناس عن هذا المفهوم شيئاً. وهذا الأمر دفع هوكبان إلى الاستنتاج **أن المانا ليست عالميّة، على الإطلاق**، وبالتالي، إن استخدامها وكأنها الأساس الذي تُبنى عليه نظريّة عامة حول الديانة البدائية، ليس خاطئاً وحسب، لكنه، بالإضافة إلى ذلك، ينطوي على غش وخداع.

أيّة نتيجة، إذن، نخلص إليها من كل تلك الملاحظات الجديدة، ومن تلك التحليلات التي قدّمها علم الأعراق البشرية والمستمدة من أصحاب الخبرة والتجربة؟ ثمة فرضيّات عديدة باتت باطلة، لكنها تنصح ضرورة اعتماد الحيطة والحذر. نحن نقتصر على إثبات أن **المقدّس**، عند البدائيين كما عند المحدثين، **يتجلّى تحت طائفة من الأشكال ومن البدائل. وإن كل تلك التجلّيات هي حاملة للقدرة.**

المقدّس موصوف بالقوة والقدرة لأنه واقعي، وفعّال، وله بقاء واستمرار. ومن الملاحظ أن التعارض بين المقدّس والدنيوي يتم التعبير عنه، أحيانًا، كتعارض بين الواقعي واللاواقعي أو شبه الواقعي. غير أن القدرة تعني، في ذات الوقت، الواقعيّة والفعاليّة والاستمراريّة. لكن يجب أن نأخذ بالحسبان أيضًا كون المقدّس يتجلّى تحت أشكال خاصة متعددّة، وعلى أصعدة مختلفة. رأينا، قبل قليل، **أن بإمكان المانا النفاذ إلى أي شيء. وإلى أي فعل، وأن تؤثر فيهما. لكن القوّة السحريّة والدينية التي تدل عليها تأتي من مصادر متعدّدة من مثل أرواح الموتى، وأرواح الطبيعة والآلهة**. هذا الأمر يعود بنا إلى القول إن الميلانيزيين يؤكّدون، ضمنًا، وجود أشكال خاصة عديدة للمقدّس وأن تحليلاً بسيطًا لبعض الأمثلة المذكورة يوضح هذه الحالة. غير أن الحياة الدينيّة للميلانيزيين لا ترجع كلها، إلى الاعتقاد بالمانا التي تمنحها الآلهة والأرواح. يوجد عندهم أيضًا، ميثولوجيّات، وعقائد تتعلّق بنشوء الكون، وعندهم ممارسات طقسيّة معقّدة، بل ومذاهب تُعنى بالإلهيات وبالشأن الديني.

هذا يعني أن ثمة أشكالاً خاصة متعددّة من المقدّس تقابلها قوى سحريّة ودينيّة مختلفة. ومن الطبيعي أن تكون القدرة المتجليّة في زورق مزود بالمانا، مختلفة تمام الاختلاف عن قدرة تصدر عن رمز وعن أسطورة أو عن مقام إلهي. **إن المانا لتتجلّى بصورة مباشرة. نحن نراها، ونحس بها. ويمكن أن نتحقق منها، في هذا الشيء أو ذاك، وفي ذلك العمل المؤثر والفعّال.**

أمّا قدرة كائن خالق ومقيم في السماء- ومثل تلك الكائنات تأكّد الإيمان بها في كل مكان تقريبًا من ميلانيزيا- فلا يتم الإحساس بها إلا بصورة غير مباشرة. إن الميلانيزي لا يجهل القدرة العظيمة التي ترتّب على الخالق التصرّف بها حتى يخلق العالم. لكنه لا يختبر وجود تلك القدرة اختباراً حسيًا، وبصورة مباشرة، لهذا لم

يخصص، على وجه التقريب، عبادات لتلك الكائنات الخالقة، وصارت بمثابة، آلهة سلبيّة تقيم في البعيد. وسنرى، بعد قليل، أهمية هذه الظاهرة بالنسبة لمن يتعاطى تاريخ الأديان.

إذن نحن نشعر بوجود فارق في المستوى بين المظاهر المتعددة للمقدّس. وإن بعض تجليّات المقدّس تقدّم ذاتها، وكأنّها تقفز أمام العيون، في حين أن بعضها الآخر، ونظراً لبنيتها بالذات، يبدو وقد زالتْ معالمه إلى حد بعيد، وباتَ غير معنّي بما يجري من حوله. لذلك فإن لبعض تجليّات المقدّس تواتر خفيف حتى أننا لا نستطيع تسجيلها، وللبعض الآخر تأثير ضعيف، وَوُرود نادر للغاية.

هذه المعلومات هي على غاية من الأهميّة لأنها تتيح لنا أن نعرف العيب الخطير في منظورنا الخاطئ للحياة الدينيّة عند الشعوب «البدائيّة»، ذلك لأننا ندع أنفسنا عرضة للتأثر بشدّة، بحسب تواتر بعض تجليّات المقدّس. ومع الملاحظة أن الميلانيزيين يعتقدون بأن المانا تكمن في أفعال وفي أشياء لا متناهية، توصّلنا إلى الاستنتاج أن ديانتهم تتوقّف عند حدود الإيمان الحصري بتلك القوّة المقدّسة والعجيبة، غير أن ملامح عديدة من حياتهم الدينيّة تمضي، أمام الأعين، وكأنها غير منظورة.

تنّوع التجربة الدينيّة:

إن مثل ذلك الخطأ في المنظور يهدد دراسة الأعراق البشرية من الوجهة الدينيّة، ونفهم بسهولة لماذا يجري ذلك، لأن المنظور الذي نتبنّاه في ملاحظة ظاهرة معيّنة، يلعب دوراً خطيراً في معلوماتنا عن تركيب تلك الظاهرة بالذات، ويؤكد مبدأ من مبادئ العلم الحديث أن الموقف من الظاهرة هو الذي يوجدها. والموقف يعني المنظور.

ويتساءل **هنري بوانكاري**[١] قائلاً: إن عالم الطبيعة الذي لم يدرس الفيل أبداً، إلا من خلال المجهر، هل تحصل لديه القناعة بأنه يعرف ذلك الحيوان معرفة كافية؟ ها كم مثالاً يبرز بأسلوب لافت مانحن بصدد الحديث عنه. يدأب **أبّوت**[٢] في أحد مؤلّفاته، على إثبات أن الطقوس والمعتقدات الهنديّة تقتضي، في مجموعها، الفكرة القائلة بوجود قدرة وقوة سحرية دينيّة. نحن نعرف هذا الأمر معرفة تامة منذ زمن بعيد. لكن **معرفتنا محدودة عن إمكانية تجسّد القدرة، في نظر الهنود**، من خلال العدد اللامتناهي من الأشياء، ومن الكائنات، ومن الأفعال، ومن العلامات ومن الأفكار. هكذا، **إذا توصلنا إلى نهاية كتاب أبّوت فلن تكون لنا إمكانية القول: ماهو الشيء الذي يحتمل في أعين الهنود، أن يكون محروماً من القدرة**، ذلك لأن أبّوت، المشغول بالتفاصيل بشكل عجيب، **يبّين لنا أن الرجل شأن المرأة، وشأن الحديد**، وكذلك المعادن، والكواكب، والحجارة، والألوان، والنبات، ومختلف الأفعال، والمظاهر، وجميع أجزاء السنة والشهر والأسبوع والنهار والليل إلخ... **كلها تحمل القدرة، في أعين الهنود**.

لكن بعد قراءة كتاب أبّوت ألا يحق لنا أن نخلص إلى القول إن الحياة عند بعض الشعوب في الهند الحديثة تقف عند حدود **الإيمان بقوة مقدسة تُدعى شاكتي çakti** أو كودرات Kudrat أو بَرَكات Barkat أو بير Pir أو بارفا Parva أو باليسته Balisth إلخ؟.

---

(١) هنري بوانكاري: عالم رياضيات فرنسي ولُد في مدينة نانسي عام ١٨٥٤ وتوفي في باريس عام ١٩١٢. له عدد كبير من المؤلّفات. كان من أشهر علماء زمانه. درس بشكل خاص وظائف المتحولات المعقدة، والمعادلات التفاضلية، والمعادلات الجزئيّة. كما درس الفيزياء الرياضية، والميكانيك الفلكية. وكرّس مؤلفاته الأخيرة إلى فلسفة العلوم. وكان عضواً في الأكاديمية الفرنسية. (المترجم).

(٢) راجع كتاب أبّوت Abbott بالإنكليزية:

The Keys of Power. A study of indian Ritual and Beliefs (London 1932).

بالتأكيد لا. إلى جانب هذا الإيمان، هنالك عناصر أخرى، تُسهم، بمجموعها، في تشكيل ديانة. هنالك الآلهة والرموز، والأساطير، ومجموعة من الآراء في الأخلاق وفي اللاهوت إلخ. يحدثّنا أبّوت عنها، من وقت لآخر، لكنه يضيف أن جميع تلك الآلهة، وكل تلك الأساطير والرموز إلخ هي موضع احترام وتبجيل بمقدار ما تكون حاملة للقدرة. هذا الأمر صحيح بالتأكيد لكن أيّة قدرة يقصد المؤلّف؟.

بالإمكان الإيمان بأن القوّة المقدّسة المسماة شاكتي أو برَكات الكامنة في قطعة الحلوى أو في الفاكهة المقدّسة، ليس لها ذات الزخم، وربّما ليست بذات الأوصاف الموجودة في قدرة تتأمّن للناسك الزاهد، بفعل عبادة الآلهة العظيمة، والانصراف إلى التأمّل الروحي. ومن أجل أن نعرف، على نحو أفضل معطيات هذه المسألة، نرى أن نبحث في الحياة الدينيّة كما تبدو في قرية أوروبيّة. نجد، من دون ريب، معتقدات كثيرة تدور حول القدرة المقدّسة الكامنة في بعض الأمكنة، وفي بعض الأشجار، وبعض النباتات ونلمحها في حكايات شعبية كثيرة تتعلق، بالزمان وبالأعداد، وبعلامات الطبيعة، وبالأبالسة وبالحياة الآخرة إلخ، ونعثر أيضاً على أساطير، أصابها تمويه بسيط للغاية، اتخذ شكل طلاء من القداسة، وعلى نظرات في الكونيّات يرتكز نصفها على العهد القديم، ويعود نصفها الآخر إلى أفكار من العالم الوثني. بعد ذلك، نطرح السؤال، هل يحق لنا أن نستنتج أن هذه الكتلة الضخمة من المعتقدات ومن الخرافات، تؤلّف، بمفردها، ديانة في قرية أوروبيّة؟.

نقول: لا، بكل تأكيد، لأن، هنالك إلى جانب المعتقدات والخرافات، حياة مسيحيّة يحياها الناس، وشعوراً بالمسيحية ولأنه يصدف، على الأقل في بعض الأمكنة، أن يظهر الإيمان بالقدّيسين، بشدة وبتواتر يفوقان مانراه من الإيمان بالله وبيسوع المسيح، لكن هذا الإيمان المسيحي الصرف يبقى له وجود باستمرار، وإن لم يكن، بفعالية دائمة، إلا أنه لا يُلغى أبداً إلغاء تاماً.

إن هذين المثالين، حول تحقيق أجراه أبّوت عند سكان الأرياف الهنود، وحول تحقيق التزمنا القيام به في قرية أوروبية، يبيّنان كيف ينبغي طرح موضوع المقدّس، ومسألة القدرة في تاريخ الأديان.

بالتأكيد، يظهر المقدّس دائماً، كقوة، لكن هنالك فروق كبيرة في المستوى وفي التواتر بين تجليّات المقدّس. ونرجو أن لا يردد أحد على مسامعنا أن «البدائيين» يعجزون عن فهم شيء آخر غير تجليّات القوة المقدّسة الأوليّة، المباشرة والفوريّة. على العكس من ذلك، إنهم يتوصّلون بشكل جيد، إلى معرفة أن الفكر، على سبيل المثال، يمكن أن يكون، بدوره أيضاً، ينبوعًا من الطاقة، شديد الثراء. وثمة شعوب عديدة تعتقد أن الآلهة خلقت العالم من لاشيء[1]، بالفكر فقط، أي بتركيز الفكر على ذاته[2]. إضافة إلى ذلك، تمتلك جميع الآلهة السماوية التي يعتقد بها البدائيون، أوصافاً وتحمل امتيازات تدل على ذكائها وعلى علمها، وعلى «حكمتها».

الإله السماوي يرى كل شيء، وبالتالي يعلم كل شيء. وهذا العلم من مستوى فائق الطبيعة هو بذاته، قوة[3]. إن إيهو Iho عند البولينيز بين هو الإله المطلق، الأبدي وكلي المعرفة. له العظمة والجبروت، إنه أصل كل شيء، وينبوع المعرفة المقدّسة ومعرفة الغوامض والخفايا. قلْ الشيء ذاته عن الديانات الأكثر

---

(١) لانقول «من العدم» والأصح «من لاشيء» ترجمة العبارة اللاتينيّة: Ex Nihilo. (المترجم).

(٢) يضيف ميرسيا إيلياد حاشية تقول: الشامانيون، بدورهم، توصلوا إلى إبداعات بفعل اعتماد النسك وبالتركيز على الذات. ويفترض بيتا زوني أن صورة الكائنات الخالقة تشكلت عند البدائيين عقب ملاحظاتهم لسلوك الشامانيين. أمّا نحن فنرى العكس لأن الشامانيين في طرائقهم، يسعون إلى تقليد نماذج ومقامات أسطورية تتعلق بدورها بصورة الكائن السماوي. راجع بهذا الخصوص كتاب إيلياد بالفرنسية عن الشامانية صفحة ١٧٦.

(٣) راجع كتاب إيلياد بالفرنسية: بحث في تاريخ الأديان صفحة ٦٢.

تطوراً. فالذكاء، والمعرفة الكليّة والحكمة ليست فقط أوصافاً للآلهة السماوية إنّما هي قدرات، يرى الإنسان نفسه ملزمًا لأن تكون له ولأن يتحلّى بها.

لقد عرف الإله فارونا كيف يتعقّب أثر الطيور المحلّقة في الأجواء... وعرف اتجاه الريح... إنه الإله الذي يعلم كل شيء. ويراقب جميع الأسرار والخفايا، وكل نوايا البشر وأفعالهم[1]. لقد أحصى أيضًا، رفيف الجفون[2]. في الحقيقة، يعتبر فارونا[3]، عند الهنود، الإله القوي القادر، والساحر المتفوّق. يرتجف البشر في حضرته وترتعد فرائصهم. كذلك أهورا مازدا Ahura Mazda هو إله كلّي المعرفة وسيد الحكمة، ولا تنطلي عليه خدعة. إنه الإله المزوّد بالذكاء، صاحب العلم، المعصوم عن الخطأ والمنزّه عن الضلال[4].

مصير الكائن الأعظم

نرى من خلال هذه الأمثلة أن الديانات المسمّاة «بدائية» والديانات التي ندلّ عليها بأنها ذات آلهة متعدّدة، لا تجهل فكرة الإله الخالق، كلّي المعرفة وكلّي القدرة. حسبنا ومع ذلك، أن ننظر إلى المسألة نظرة فاحصة متأنيّة حتى ندرك أن مثل تلك الآلهة العظمى لا تكاد تتمتع بفعالية دينيّة.

لندع جانبًا الإله أهورا مازدا المدين بحيوّته الدينية الاستثنائية إلى الإصلاحات الدينية التي أتاها زارا توسترا. لنترك أيضًا جانبًا، فارونا، وهوإله

---

(١) راجع كتاب الريج فيدا الفصل الأول ٣٠.

(٢) راجع كتاب اتارتا فيدا الفصل الرابع ١٦.

(٣) فارونا: اعتقد الهنود أن كائنات وجدت قبل عالمنا تسمّى «أسورا» وهي أشبه بالقوّة الحيّة. وأمّا الأدينات فهي كائنات خرجت من صفوف الأسورات وهي تمثل الخير، ويرأسها الإله فارونا الذي يرعى القوانين. وفارونا هو الإله السماوي، المطلق والساحر. (المترجم).

(٤) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية: مطول في تاريخ الأديان صفحة ٧٤.

متعدد الجوانب، وشديد التعقيد. لنوجّه الاهتمام، في الوقت الحاضر، إلى الآلهة المطلقة عند البدائيين. إنها محرومة ومنسيّة. لا أحد يقيم لها شعائر العبادة. وتعتبر بمثابة آلهة بعيدة، وهي بالتالي، سلبيّة ولا مبالية. إنها «الآلهة الهادئة» الحقيقية [١].

يمتلك البدائيون معلومات واسعة للغاية عن القدرة الأصلية لتلك الكائنات العظمى. يعرفون على سبيل المثال: انها هي التي خلقت العالم والحياة والبشر، لكنها، بحسب أساطيرهم، هجرت الأرض بعد مدة وجيزة، وانسحبت إلى أعالي السماء، وأوكلت إلى أبنائها من الآلهة، ليحلّوا محلّها، أو إلى مبعوثين عنها، أو إلى الآلهة التابعة لها، والتي استمرت، على نحو ما، في الاهتمام بالخليقة، وفي الحفاظ عليها والسير بها إلى الأمام.

نأتي الآن على ذكر بعض الأمثلة، إن الإله الأعظم انديامبي، عند قبيلة هيريرو[٢]، لدى انسحابه إلى السماء ترك الإنسانية إلى عُهدة آلهة أقل شأناً. لهذا يقول أبناء القبيلة: «لماذا نقدّم الأضاحي إلى الإله الأعلى؟ ليس لنا أن نخشى منه شيئاً. إنه، على العكس، لا يلحق أيّ أذى بأمواتنا». على هذا النهج يسير أبناء قبيلة توّميوكا. إن الإله الأعلى، حسب رأيهم، هو أعظم من أن يرعى الشؤون العادية للبشر.

وقد تم التعبير عن ابتعاد الكائن الأعظم وعن لا مبالاته بالشأن الإنساني، بعبارات مثيرة للإعجاب، من خلال أناشيد يؤديها أبناء قبيلة فانغ، القاطنة في أفريقيا الاستوائية. جاء فيها على سبيل المثال:

---

(١) الآلهة الهادئة ترجمة العبارة اللاتينية: Dii Otiosi. راجع بهذا الخصوص كتاب ميرسيا إيلياد «ملامح من الأسطورة» ترجمة حسيب كاسوحة. منشورات وزارة الثقافة بدمشق صفحة ١١٧-١٢٣.

(٢) هيريرو: قبيلة أفريقية تقطن الشمال الشرقي من ناميبيا تتكلّم لغة البانتو Bantoue. (المترجم).

الإله أنزام يقيم في الأعالي   والإنسان يحيا، ها هنا، على الأرض
اللّه هـــــــــو اللّـه، والإنسـان هـــــــو الإنسان
كـل منهـمـا مـع ذاتـه، كـــــل واحـد في مطرحـه

لا جدوى من مضاعفة الأمثلة. في هذه الديانات البدائيّة، يفقد الإله الأعظم فعاليته الدينيّة. إنه يبتعد عن البشر، ومع ذلك، يحتفظ الإنسان بذكراه ويتوسّل إليه، ويضرع، في الشدة وفي الأوقات العصيبة، عندما تفشل كل المساعي وكل الوساطات الموجّهة إلى سائر الآلهة والالهات، وإلى الأبالسة والأجداد. ذلك هو شأن أبناء قبيلة إوي Ewe . إن أدزينكبي هو، عندهم، الأب الكوني والإله الأعلى. لا يبتهلون إليه، ولا يلتمسون منه المكرمات إلا عند حلول الجفاف وعند قدوم السنين العجاف، عندها يرددون قائلين: «أيّتها السماء التي ندين لها بالعرفان والإحسان. لقد أصابنا الجفاف الهائل، افعلي مابوسعك حتى يهطل المطر المدرار، ومن أجل أن تنتعش التربة الموات، ولكي تمرع الحقول وتخصب».

أما أبناء قبيلة سيلكنام، القاطنين في أرض النار فيقولون عن الإله الأعلى: إنه «الساكن في السماء» أو «الذي يقيم في السماء». هذا الإله يعيش بمعزل عن البشر. ليس له صُوَر تعكس ملامحه. وليس له كاهن يضرع إليه. يرفع إليه الناس الصلاة عند إصابتهم بالمرض. ويقدّمون إليه الأضاحي أثناء المحن والشدائد. يقولون في دعائهم: «أنت في عليائك، لا تأخذ مني ولدي. إنه صغير طري العود». ومن الجدير بالذكر أن أبناء قبيلة بيكمي سيمان، يعمدون أثناء هبوب العاصفة، إلى خدش سيقانهم بسكين من الخيزران ثم يرشّون نقاطاً قليلة من الدم في جميع الجهات، وهم يرددون: «أيّها الإله تابدن، أنا لست قاسي القلب. أودّ أن أكفّر عن ذنوبي. اقبلْ دَيني، ها أنا أدفعه». وعلى وجه العموم، يعود الإنسان إلى

ذلك **الإله المنسي** عند نفاذ جميع الحَيل، وعند فشل المساعي المبذولة تجاه سائر المقامات الإلهية. هكذا يهرع أبناء قبيلة أورون إلى الإله الأعلى دارمش ويقولون: «كل المحاولات التي قمنا بها كانت مخيّبة للآمال. بقي علينا أن نطلب منك العون والمَدَد». ويقدّمون له من الأضاحي ديكاً أبيض اللون ويردّدون قائلين: «أيّها الإله، أنت خالقنا، هلاّ أشفقت علينا وشملتنا بعطفك»[1].

نرى الإشارة إلى الأمر التالي: **الكائنات العظمى تفقد، بصورة تدريجيّة، فعاليتها الدينية، لتحتل مكانها مقامات إلهية أخرى، أقرب إلى الإنسان**، ذات ملامح مشخّصة أوضح، وقوّة محركة أشد، من مثل آلهة الشمس، والالهات العظمى، والأجداد الأسطوريين إلخ. وتلك المقامات الروحية تبلغ حد احتكار مجموع الحياة الدينيّة للقبيلة، على وجه التقريب. **إنّما في حالة الشدّة**، وفي الضيق الأقصى الآتي من السماء- من مثل حلول الجفاف وانتشار القحط، وهبوب العواصف والأعاصير، وانتشار الطاعون الفاتك- كان الإنسان **يعود إلى الإله الأعظم يتوسّل إليه ويضرع**.

ومن المعلوم أن هذا الموقف ليس قاصراً على الشعوب البدائيّة.

لنتذكّر ما كان يجري لقدماء العبرانيّين. كانوا، بدورهم، يبتعدون عن يهوه وينحازون إلى آلهة جيرانهم من أمثال: بعل وعشتاروت كلما عاشوا حقبة من السلام ونعموا بالرخاء الاقتصادي النسبيين. وحدها الكوارث التاريخيّة كانت تردّهم إلى الطريق المستقيم، وتوجّه أبصارهم، بقوة، نحو الإله الحقيقي. عند ذلك كانوا يوجهون النداء إلى الأزلي قائلين: «لقد ارتكبنا الإثم لأننا هجرنا الأزلي، وصرنا في خدمة الآلهة من أمثال بعل وعشتاروت. لكن أنقذنا الآن من أيدي أعدائنا. وسنكون في خدمتك» (صموئيل الفصل الأول ١٠- ١٢). كان العبرانيّون يلتفتون إلى يهوه عقب النكبات التاريخيّة وعند الإحساس بدمار وشيك

---

(١) راجع كتاب إيلياد بالفرنسية مطول في تاريخ الأديان ص ٥٢- ٥٤- ٥٦- ١٢٣.

محكوم بالتاريخ يأتي من الإمبراطوريات العسكرية العظمى[1]. بذلك كانوا يتذكّرون كائناتهم العظمى عند حلول كوارث كونيّة. لكن دلالة تلك العودة إلى الكائن الأعظم لا تتغيّر. إنها، هي ذاتها، عند البدائييّن كما عند العبرانيين تمثل في مواجهة موقف حَرِج للغاية، وموقف - حدّي، يكون فيه وجود الجماعة ذاتها في مهب الريح، عند ذلك يجري هجر المقامات الإلهية، العاملة، في الأوقات العادية الطبيعية، على استمرار الحياة وعلى ازدهارها، بقصد لقاء الكائن الأعظم في الأوقات العصية. في هذا الأمر مفارقة كبرى، على ما يبدو، ذلك أن الكائنات العظمى توارتْ وحلّ محلها مقامات إلهية، من مثل بعل وعشتاروت بالنسبة للعبرانيين، وهي آلهة الخصوبة والوفرة والامتلاء الحيوي. وبالاختصار أن تلك الآلهة تبعث النشاط في الحياة وتعمل على ازدهارها. وأعني سواء بسواء، الحياة الإنسانيّة والحياة الكونيّة الماثلة في عالم النبات والزراعة، وعند قطعان الماشية.

كان يتوافر، في الظاهر، لتلك الآلهة، القوّة والاقتدار، ويجري التعبير، بالتحديد، عن حضورها الديني من خلال ما يظهر عندها من قوّة، ومن خصوبة ومن مخزون حيوي غير محدود. مع ذلك، كان لدى المؤمنين بها- من البدائيين كما من العبرانييّن- شعور بأن جميع الالهات العظمى، وجميع آلهة الشمس أو الآلهة المعنيّة بالشأن الزراعي، وكل الأجداد والأبالسة، يعجزون عن إنقاذهم. أعني عن تأمين بقائهم في أوقات خطيرة، فعلاً. لم يكن بمقدور تلك الآلهة والالهات إلا العمل على استمرار الحياة وعلى إغنائها. بل أكثر من ذلك، لم يكن بإمكانها الاطلاع بهذه المهمة إلا أثناء حقبة طبيعية معتادة، وليس بمقدورها مواجهة الأخطار الداهمة. بالاختصار، كانت تلك الآلهة تحكم الإيقاعات الكونيّة. لكنها

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد: «أسطورة العودة الأبدية» ترجمة حسيب كاسوحة. وزارة الثقافة بدمشق ص ١٥٥-١٦٧.

كانت تظهر عاجزة عن إنقاذ الكون أو المجتمع الإنساني في وقت الأزمات التاريخية.

كيف لنا أن نفسر هذه الظاهرة؟

سنرى ذلك بعد قليل. **لقد جمعت المقامات الإلهية المختلفة التي حلّت محل** الكائنات العظمى، القدرات الأشد تألقًا والأكثر التصاقـًا بالمشخّص المحسوس: أعني **قدرات الحياة**. لكنها بفعل ذلك، باتت **«متخصّصة» في الإنجاب**، وفقدت القدرات الأكثر روحانيّة عند الآلهة الخالقة، والأسمى نبلاً، والأوفر رهافة، والأدق حساسيّة.

إن كل مأساة ما يسمّى بالانحطاط الديني للإنسانيّة، تعود إلى مسألة ستتناولها بالشرح بعد قليل، نعبّر عنها بالقول:

إن الانسان، مع اكتشافه قداسة الحياة، ترك نفسه تُؤخذ، بصورة تدريجيّة، بهذا الاكتشاف. لقد استسلم إلى التجليّات الحيويّة المقدّسة، وإلى المسرات التي تقدّمها له تجربة الحياة المباشرة. بذلك ابتعد عن القداسة التي تتجاوز حاجاته المباشرة واليوميّة. إن السقوط الأوّل للإنسان - وبانتظار السقوط في التاريخ الذي يميّز الإنسانية الحديثة - كان سقوطـًا في الحياة، ذلك لأن الإنسان أخذته النشوة، عند اكتشافه قدرات الحياة وقداستها.

الآلهة القويّة

ينبغي أن لا يغيب عن البال، أبدًا، **أن قداسة الحياة** - وفي المقام الأوّل القدرات السحرية الدينيّة للخصوبة الكونيّة- **أبعدت الكائنات العظمى عن نطاق العبادات والشعائر وعن مجال النشاط الديني**. ولا نقصد الحياة في ذاتها، مثلما تبدو لنا نحن الغربيين من أبناء القرن العشرين.

هنالك أمر عند المجتمعات القديمة، لا يبدو غريبًا إلا في الظاهر ندلّ عليه بالقول: كلما تطوّرت الإنسانية، وكلما عملت على تحسين وسائل بقائها، وعلى اكتشاف معالم الحضارة، تغدو، معنيّةً بحياتها الدينيّة، مقاماتٌ إلهيةٌ، تعكس من خلال تجلّياتها بالذات، سرّ الإنجاب والخصوبة الكونيّة. بالإمكان القول إن **الكائنات العظمى من مثيل أورانوس**، والتي تأكّد وجودها في كل مكان تقريبًا، عند البدائيين، باتت، إلى حدٍ ما، منسيّة في المجتمعات الأكثر تطورًا. وقد أحدث اكتشاف الزراعة، على وجه الخصوص، تغيّرًا جذريًا في المراتب الإلهية. إنها الالهات العظيمة، وبعولهنّ، **والفحول Les Grands mâles** من الآلهة هم الذين ارتقوا إلى المقام الأوّل.

سنأتي الآن على ذكر بعض الأمثلة. لكن -ونعيد القول- ينبغي أن لا يتم تفسير هذه الأمور من خلال منظور إنسان من بلاد الغرب. وأعني المنظور المادي: إنها ليست **الاكتشافات التقنية**، بوصفها اكتشافات وإنّما **دلالاتها السحريّة - الدينيّة، التي غيّرت منظورات ومحتوى الحياة الدينيّة للمجتمعات التقليدية السلفيّة**. وينبغي أن لا نذهب إلى الاعتقاد بأن الزراعة، بما فيها من تقنية، أمكن أن يكون لها مضاعفات في الأفق الروحي لإنسانيّة الأزمنة الغابرة. **في مثل ذلك الأفق لا يوجد انفصال بين الآلة الزراعية ذات الواقع المشخّص، والرمز الذي يمنح القيمة لتلك الآلة، ولا بين التقنية الزراعية والعملية السحريّة الدينيّة التي تستلزمها**. وفي هذا السياق، لا ننسى أن المر أو المحراث الأوّلي القديم يرمزان إلى عضو الجنس عند الذكر، وأن التربة الزراعية ترمز إلى رحم الأرض. لقد كان العمل في الزراعة يماثل، عند الإنسان القديم، عمليّة الإنجاب. وحتّى أيّامنا، ماتزال كلمة المر، في العديد من لغات بلدان جنوب آسيا، تدل، أيضًا، على عضو التذكير، وأن التربة الزراعيّة، على سبيل المثال، تمثّل الأرض- الأم، والحب الذي ينثره الزارع في التربة يمثّل زرع الذكور. أما المطر فيشير إلى الزواج المقدّس بين

السماء والأرض. بالاختصار، كل تعديلات في الزراعة وتبدو، في نظرنا، تغيّرات عائدة إلى تطوّر في التقنية، هي بالنسبة للمجتمعات التقليدية السلفيّة، تغيرات المنظور في عالم سحري ديني. **هكذا فإن بعض المقدّسات يحل محلها مقدسات أخرى**، ذات قدرة أشد وأقوى، وبالإمكان استيعاب أبعادها، بصورة مباشرة. إن هذه الظاهرة شاملة ولها امتداد في مناطق عديدة من العالم وقمنا بدراستها في كتابنا «مطوّل في تاريخ الأديان»، عندما بيّنا كيف تمّت إزاحة آلهة السماء القديمة من مكانها، من قبل آلهة لها قوّة محركة أشد، من مثل آلهة الشمس أو آلهة الصاعقة والخصوبة. من الملاحظ أن ظهور الإله السماوي القديم، الهندي - الآري، في كتاب الفيدا هو نادر للغاية، لأن كلاً من فاروتا وإله الصاعقة بارجانيا احتل مكانه من عهد بعيد. وفيما بعد توارى بارجانيا، بدوره، أمام **الإله اندرا**[1] الذي غدا الأكثر شعبيّة من بين الآلهة التي تتحدّث عنها الفيدا لأنه يضم في ذاته، جميع القوى، وإليه تعود كل أصناف الخصوبة.

الإله اندرا هو تجسيد لفيض الحياة، وللحيويّة المفرطة في الطاقة الكونيّة والبيولوجيّة. إنه يمنح النسغ للنبات، والدم للكائنات الحيّة، ويحكم كل ما ينطوي على رطوبة، ويؤمّن الخصوبة بكل أشكالها. تسمّيه النصوص، **الإله صاحب «الألف خصية» و «سيّد الحقل» و «ثور الأرض» و «مانح الخصوبة إلى الحقول وإلى الحيوانات، وإلى النساء»**. ولا بدّ من الإشارة إلى أن جميع هذه الأوصاف والمزايا التي يتمتّع بها الإله اندرا هي متكاملة، كذلك ترتبط ببعضها البعض،

---

(١) **الإله اندرا** هو الشخصية الرئيسية بين آلهة الريج فيدا. هو سيد السماء وإله الصاعقة يهوي بها على الأبالسة. إنه إله محبوب عند الهنود يجلب لهم المطر. وتتعلّق أسطورته بالخلق. صنع له صانع الآلهة سلاحاً اسمه «البرق». ولما قويت عزيمته بفعل شراب السوما العجيب، هاجم الثعبان الهائل فرترا، الذي كان راقداً على الجبال المرتجفة، وأهوى عليه بالبرق فانفلق، وخرجت منه المياه الكونيّة. **(المترجم)**.

المجالات التي يهيمن عليها. نحن نرى أنفسنا، باستمرار، أمام تجلّيات لقداسة القوة الحيويّة، سواء تعلّق الأمر بالصواعق التي تضرب الأفعى فرترا[1] وتحرّر المياه المختزنة، أو بالعاصفة التي تسبق هطول المطر، أو باستهلاك كمية كبيرة جداً من شراب السوما، أو بإخصاب الحقول أو بالطاقة الجنسيّة الفائقة للإله اندرا. بل أكثر من ذلك أن أقلّ أفعال ذلك الإله شأناً يبدو وكأنه ينطلق من خزآن كبير مليء، وحتى ما يأتي من مباهاة وتبجّح ومن اعتزاز وافتخار، كلها أفعال تتدفق من معين لاينضب. وإن أسطورة اندرا لتعبّر تعبيراً عجيباً عن الوحدة العميقة القائمة بين التجلّيات غير المحدودة للحياة.

نرى أن نسوق مثالاً آخر. الإله آنو هو من أقدم آلهة ما بين النهرين، اسمه يعني «السماء»، يظهر على المسرح الديني قبل الألف الرابع ق.م، بمدة طويلة، لكنه غدا في المرحلة التاريخيّة إلهًا غارقًا في المجرّد، إلى حد ما. وتوقّف الناس عن عبادته وعن ممارسة شعائره، إلا ضمن حدود ضيّقة، وقد احتل مكانه ابنه إنليل [2] أو بعل[3] إله العاصفة والخصوبة، وزوج الأم العظمى، المسمّاة

---

(١) فرترا: في الميثيولوجيا الهندية، فرترا ثعبان هائل، شديد البأس يقال أن المياه الكونية خرجت من جوفه عندما ضربه الإله أندرا بالصواعق وبالبرق بعد أن غبّ من شراب السوما العجيب. (المترجم).

(٢) إنليل هو إله الأرض عند السومريين. أقيم له معبد في مدينة نيبور المعروفة حالياً في العراق باسم نيفر. وقد تمّ فيها مؤخراً اكتشاف بقايا هذا المعبد، من خمس طبقات متتالية. (المترجم).

(٣) بعل: عند الكنعانيين والآراميين، هو إله المطر والخصوبة، يحمل لقب أمير الأرض وسيّدها. إنه سيّد المطر والندى. تتحدّث عن طبيعته وعن وظائفه عددٌ من الرقُم المكتشفه في أوغاريت عام ١٩٢٩ وتعود إلى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. تذكر أن بعل هو إله العاصفة. يعطي الغيوم ويسوق المطر. بحسب الميثيولوجيا الكنعانية هنالك دورات للخصوبة تستمر سبع سنوات يسود فيها الخصب، ويعم الخير للبشر ولعالم الحيوان، يعقبها سبع سنوات عجاف ينتشر فيها القحط ويعم الجفاف.

في تدمر معبد شهير للإله بعل كان مركزاً للحج. وفي متحف طرطوس لبعل تمثال من البازلت. وانتشرت عبادة بعل في الساحل وفي الداخل، وخصوصاً في مدينة بعلبك وقد أعطاها اسمها. وأطلق اليونان على بعل اسم بيلوس Belos واعتبروه المثيل للإله زوس. وفي اللغة العربية كلمة «بعل» تدل على زوج المرأة. ويقال أرض بعلية أي أرض غير مروية، تعتمد على مياه المطر. (المترجم).

أيضاً «البقرة الكبيرة» وكان يضرع إليها المؤمنون ويبتهلون، وينادونها، عموماً، بيلتو أو بيليت: يعني «المعلّمة». ذلك لأن إحلال الآلهة «القويّة» مانحة الخصوبة- خصوصاً في ما بين النهرين وفي الشرق الأدنى- محل الآلهة السماوية الخالقة، ترافق مع ظاهرة أخرى، لها أهميتها أيضاً: أعني أن إله الخصوبة غدا زوجاً للإلهة العظيمة، للأم العظيمة[1] العاملة في مجال الزراعة. ولم يعد، أبداً، مستقلاً بإدارة شؤونه الخاصة، ولا كلي القدرة مثل الآلهة القديمة من طراز أورانوس إنّما تراجع ليحتل منزلة عضو في أسرة إلهية. بوسعنا القول إن تكوين الكون -وهو الخاصة الأساسيّة للآلهة السماوية القديمة- قد حل محله الزواج المقدّس. ولم يعد إلهُ الإخصاب، من مثل بعل، يعمل على خلق الكون، إنّما اقتصر دوره على منحه الخصوبة والوفرة.

في بعض الثقافات تراجعت منزلة الإله الذكر، باعث الخصوبة، وراح يؤدّي دوراً متواضعاً للغاية. أمّا الأم العظمى، فأخذت تعمل منفردةً، على تأمين خصوبة العالم. مع توالي الأيام، أوكل الإله الذكر إلى ابنه أن يحل محله. ثم تحوّل ذلك الابن، في الوقت ذاته، إلى عاشق لوالداته. نحن، في هذا المقام، نشير إلى الآلهة المعروفة جيداً في عالم النبات، من نموذج الإله تموز[2]، واتّيس [3]، وأدونيس[4]، ومن أهم خصائصها أنها تموت، ثم تبعث بصورة دورية.

من الجدير بالذكر أن تجريد الإله السماوي من امتيازاته لمصلحة إله قوي جرى الكشف عنه أيضاً، من خلال أسطورة أورانوس. هذه الأسطورة، كما هو معلوم،

---

(١) الأم العظيمة هي ترجمة العبارة اللاتينية Magna mater . (المترجم).

(٢) تموز: إله الربيع والخصب عند الآشوريين والبابليين. يشبه، أتيس، وأدونيس وأوزيريس. (المترجم).

(٣) أتيس: إله النبات عند اليونان والفريجيين. (المترجم).

(٤) أدونيس: إله النبات في الساحل السوري يمضي جزءاً من السنة في العالم السفلي ثم يتابع العيش مع الأحياء. كان موضع تكريم في العالم اليوناني والروماني. (المترجم).

تعكس جمله من تغيّرات أخرى تحصل في مجمع الأرباب اليوناني، ولا يسعنا الحديث عنها في هذا المقام[1]. إنّما المهم أن نلاحظ أن أورانوس -ويعني اسمه «السماء»- خلق مع زوجته جيا، آلهة أخرى وعدداً من الحدّادين من طراز سيكلوب[2] وكائنات أشبه بالتنّين.

وفيما بعد خُصي أورانوس من قبل أحد أبنائه المدعو كرونوس[3]. إنّ خصي أورانوس يؤلّف صورة أسطورية تدلّ على عجز، وبالتالي، على سلبيّة هذا الإله السماوي القديم، وقد شغل مكانته الإله زوس الذي توافرت له، في الآن عينه، أوصاف الإله المطلق، وإله العاصفة.

لقد أفلحت بعض آلهة السماء في المحافظة على حضورها الديني، بتقديم ذاتها كآلهة مطلقة. بتعبير آخر: عمدتْ تلك الآلهة إلى تدعيم قدرتها بميزات سحريّة دينيّة من مستوى مختلف. وفي الواقع تشكل سيادتها ينبوعاً من المقدرة المقدّسة بإمكانها أن تثبت التفوّق المطلق في مجمع الأرباب.

ذلك هو حال الإله زوس[4] وجوبتير[5] وللإله تيان Tien عند الصينيين وعند المغول. نعثر أيضاً على فكرة سيادة الإله عند أهورا مازدا الذي أفاد من الثورة

---

(١) راجع كتاب جورج دوميزيل بالفرنسية أورانوس وفاروتا.

(٢) **سيكلوب**: Les Cyclopes: هم بحسب الميثيولوجيا اليونانية، حداً دون عمالقة، أولاد أورانوس وجيا، ليس لهم إلا عين واحدة، وسط الجبين. وقد ألمحنا إليهم فيما سبق (**المترجم**).

(٣) **كرونوس**: هو -بحسب الميثيولوجيا اليونانية- أب زوس وابن أورانوس إلتهم أبناءه باستثناء زوس. ويماثله عند الرومان الإله ساتورن. أصبح بتأثير الديانة الأورفيّة، إلهاً عادلاً حكيماً. وهو رمز الزمان عند اليونان. (**المترجم**).

(٤) **زوس**: هو كبير آلهة اليونان. يُلقب بأبي الآلهة وأبي البشر. هو إله المطر والبرق والرعد. وضع الأنظمة والقوانين التي تسير عليها الآلهة وتنظم حياة البشر. يظهر في تماثيله مصحوباً بالنسر والصاعقة والصولجان وكرة الفلك. ويماثله عند الرومان الإله جوبتير. (**المترجم**).

(٥) **جوبتير**: في الميثيولوجيا الرومانية، هو كبير الآلهة وإله السماء والنور والصاعقة. وهو رمز لوحدة الدولة الرومانية وقد لعب دوراً سياسياً بارزاً. كانت كل مدينة تقيم له معبداً. وكان النسر رسوله، ==

الدينية الاصلاحية بقيادة زارا توسترا. ومن المعلوم أن زاراتوسترا ارتقى بالإله أهورا مازدا [1] إلى مرتبة لاتطالها سائر الآلهة. بوسعنا القول أيضاً إن يهوه يحوي بدوره عناصر إله مطلق. لكن شخصيّته هي أشد تعقيداً بكثير، ولنا عودة إلى هذه المسألة.

في الوقت الحاضر، حسبنا التذكير بأن ثورة من أجل التوحيد، مستندة، عند العبرانيين، إلى النبوءة وإلى الإيمان بالمسيح الآتي، تمّت ضد الآلهة من طراز بعل وبعليت، وضدآلهة العاصفة، والخصوبة، والآلهة العظمى من الفحول، والالهات العظيمة. من جهة أولى، هنالك تلك الآلهة القويّة حاملة الطاقة المحرّكة الشديدة، وهنالك «الثيران» وباعثو الخصوبة ورفاق الأم العظمى، والآلهة المعنيّة بالعربدة والتهتك، التي تقدم ذواتها إلى البشر من خلال تجلّيات إلهية شديدة العنف، وتنعم بميثيولوجيا ذات ثراء ومأساويّة. وهنالك آلهة من مثل بعل وعشتروت يكرّس لها الناس عبادات وشعائر واسعة الثراء، تقتضي أن يسيل الدم من خلال الأضاحي المختلفة إضافة إلى أفعال المجون والإباحة. ومن جهة أخرى، يوجد يهوه، ويضم وحده كل أوصاف الإله المطلق عند البدائيين، إنه إله خالق، كلي المعرفة وكلي القدرة، لكنه، فضلاً عن ذلك، يتصرّف بمقدرة، وبحضور ديني من مستوى مختلف.

إن يهوه، على خلاف آلهة من أمثال بعل وبعليت لا ينعم بأساطير عديدة ومتنوعة، ولا تنطوي عبادته على تعقيد ولا تستلزم طقوس إباحة وعربدة، إنه ينفر من الأضاحي التي تقتضي سيلان الدم، ومن الممارسات الطقسيّة المتزايدة. يطلب من المؤمن سلوكاً دينياً مختلفاً عن السلوك الذي تحدده عبادات بعل وعشتاروت. لنستمع الآن إلى العبارات التي قالها يهوه، كما سجّلها أشعيا:

== والبرق صولجانه ومن ألقاب جوبتير «القادر» و «الناصر» وكان يقود الجيوش إلى النصر. ويحتفظ متحف حلب بتمثال لجوبتير. (المترجم).

(1) أهورا: في المازدية: هو الإله المطلق والممثل لمبدأ الخير. (المترجم).

«ما فائدتي من كثرة ذبائحكم يقول الرب. قد شبعت من مُحرقات الكباش ومن شحم العجول المسمّنة، وأصبح دم الثيران والحملان والتيوس لا يرضيني... لا تعودوا تأتوني بتقدمة باطلة، إنّما البخّور رجس لديّ. رأس الشهر والسبت ونداء المحفل لا أطيقها. لقد كرهت نفسي الإثم المرافق لأعيادكم الاحتفاليّة... أيديكم مملوءة بالدماء. اغتسلوا وتطهّروا وأزيلوا شر أعمالكم من أمام عيني وكفّوا عن الإساءة... تعلّموا الإحسان والتمسوا العدالة، اغيثوا المظلوم وأنصفوا اليتيم ووفّروا الحماية للأرملة (أشعيا: الفصل الأول ١١ - ١٧).

بالنسبة للأوروبيين: ورَثَة الثورة الدينيّة الكبرى التي قامت بها اليهودية والمسيحيّة، والمستفيدين منها، تبدو أوامر يهوه صادرة، بجلاء وبوضوح، عن حسّ سليم. نحن نتساءل كيف أمكن للعبرانيين المعاصرين لأشعيا أن يفضّلوا عبادة الإله المذكّر، باعث الخصوبه[1] على عبادة يهوه، وهو إلى أبعد الحدود، أشد نقاء من بعل وأكثر بساطة. لكن ينبغي أن لا يغيب عن البال أن التجلّيات المقدّسة للحياة، والتي لم تكف عن استمالة الناس إليها، إنما كانت تؤلف تجارب دينية حقيقية.

لقد كانت الوثنيّة، التي يعود إليها العبرانيّون بصورة دوريّة، تمثّل الحياة الدينية للشرق القديم كلّه، وتعود إلى سحيق الأزمنة. كانت ديانة شعوب تقطن أرجاء واسعة من المعمورة وكانت تهيمن عليها التجلّيات المقدّسة للكون، فترفع، بالتالي، من شأن قداسة الحياة.

وتلك الديانة التي تمتد جذورها عميقاً، إلى بداية التاريخ في الشرق، إنّما تعكس اكتشاف قداسة الحياة، وتدل أيضاً على الشعور بترابطٍ وبتكاملٍ يتناول الكون والإنسان والحياة. أما الأضاحي العديدة والتي تستلزم سيلان الدم، وتبعث المقت والاشمئزاز عند يهوه، ولم يتوقف الأنبياء العبرانيون عن محاربتها، فتؤمّن،

---

(١) المقصود الإله بعل. (المترجم).

في نظر الأقدمين، سريان الطاقة المقدّسة في أرجاء الكون المختلفة، وبفضل هذه الإجراءات، كان بمقدور الحياة الكليّة أن تنجح في البقاء وفي الاستمرار.

حتى الأضحية المقيتة الشنيعة، التي تقضي تقديم طفل إلى الإله مولوك[1] Molock **تحمل دلالة عميقة** كل العمق. بوساطة هذه الذبيحة **كان الإله يسترد مايخصّه**، لأن الولد البكر كان يُعتبر، في بعض الأحيان، بمثابة ابن الله. لهذا، كانت للفتيات في جميع أرجاء الشرق القديم، عادة قضاء ليلة في المعبد، بذلك كانت الفتاة تغدو حاملاً من الإله. أعني من ممثّله الكاهن، أو من مرسل من قبله، لنقلْ من الغريب.

بالإمكان القول، كان دم الطفل، بحسب بعض المجتمعات القديمة، يسهم في مضاعفة، طاقة الإله الناضبة، لأن الآلهة المسمّاه آلهة الخصوبة تستنفد جوهرها الخاص بسبب جهدها المبذول من أجل تثبيت دعائم العالم، ومن أجل تأمين الثراء والوفرة له. بهذا الاعتبار كانت الألوهة ذاتها، بحاجة إلى أن تنبعث انبعاثاً دورياً. وكانت عبادة يهوه ترفض ممارسات طقسيّة تقضي سيلان الدم وتزعم **تأمين استمرارية الحياة والخصوبة الكونيّة**. إن مقدرة يهوه من مستوى مختلف وليست بحاجة لأن تنال الإسناد والمَدَد، بصورة دوريّة، من خلال ذبيحة. ومن اللافت أن بساطة العبادة، وهي خاصة مميّزة لديانة التوحيد وللنبوءات في اليهودية، تقابل البساطة المعروفة في عبادة الكائنات العظمى عند **البدائيين**. وكما ذكرنا سابقاً، توارتْ على وجه التقريب، تلك العبادة الوثنية، لكننا على علم بالأسس التي تنهض عليها، لعل أهمها:

---

(١) مولوك هو إله من آلهة الآمونيين. تقدّم له الأضاحي من الأطفال. ويمثّل على شكل رجل له وجه ثور. (المترجم).

تقديم الذبائح والأضاحي، وبواكير الفاكهة، وتوجيه الصلاة إلى الكائنات العظمى.

يعود التوحيد في اليهودية إلى تلك البساطة في الوسائل الثقافية. إضافة إلى ذلك، تؤكد اليهوديّة على الإيمان وعلى تجربة دينيّة تقتضي أن يحيا المرء العبادة والشعيرة، في العمق. وهذا هو أهم جديد عندها. بوسعنا التأكيد أن اكتشاف الإيمان، كمقولة دينيّة، هو الجِدة الوحيدة التي أتاها التاريخ الديني، منذ العصر الحجري الحديث.

من الملفت للانتباه أن يهوه يستمر كإله قوي، كلي القدرة، وعالم بكل شيء. لكن وعلى الرغم من استطاعته إظهار تلك المقدرة وتلك الحكمة من خلال الأحداث الكونيّة الكبرى، فإنه يُؤثر التوجّه إلى الناس، بصورة مباشرة. إنّ حياتهم الروحية هي موضع اهتمام يهوه وعنايته، ذلك لأن القدرات الدينية التي يطلقها هي قدرات روحيّة. وهذا التعديل في المنظور الروحي هو غاية في الأهميّة، ويتوجّب علينا العودة إليه، فيما بعد.

القدرة في الديانات الهندية

نرى، في الوقت الحاضر توجيه الاهتمام إلى ديانة بلغت فيها الأساطير وفلسفات القدرة المقدّسة، نسبًا غير معلومة، حتى أيامنا. نقصد من كلامنا، الهند وتلك الحركة الدينيّة الكبرى التي تضم الشاكتيةçaktisme [1] والتانترية Tantrisme

---

(١) شاكتي عند الهنود تدل على الجوهر المؤنّث. وكلمة شاكتي اسم مؤنّث مجرّد يعني «القوّة»(٢): القوة التي تألفت من طاقات جميع الآلهة، والتي سحقت الابليس ماهيشا وأنقذت العالم. والشاكتية تؤلف جزءاً من التانترية التي يدين بها عدد كبير من الهندوسيين. ترى الشاكتية أن في داخل الإنسان قوّة تعرف باسم «الكوانداليني». وعندما يحمل الإنسان قوّته الكواندا لينية على الصعود إلى الأعلى -إلى قمة الجمجمة - إنما يصل إلى الجوهر الأول غير المادي وغير المنظور، وإلى أرفع درجات الخير: إلى الغبطة والنعيم. وبذلك يكون قد بلغ مرحلة الكائن النقي. (المترجم).

وعبادات الآلهة العظمى بمختلف أشكالها. إن عرض هذا المركّب الديني، بإيجاز، لهو غاية في الصعوبة، حسبُنا التذكير ببعض الملامح الرئيسة:

يمكن اعتبار **التانترية** بمثابة التجربة الدينية الأكثر مواءمة للشرط البشري الراهن، **شرط الكالي بوجا** وعصر الظلمات. وباعتبار أن الروح، في أيامنا، تخضع، بشدة، إلى شرط الجسد، لهذا تضع التانترية تحت تصرف الباحث عن **الخلاص**، وسائل ملائمة. ومن غير المجدي، في مرحلة الكالي يوجا، متابعة السعي إلى الخلاص بوسائل معمول بها في الأزمنة القديمة وتتحدّث عنها الفيدا والأوبانيشاد.

لقد أصاب الإنسانية تدهور وسقوط. لهذا يكون المرء بصدد صعود التيّار من جديد بدءاً من مرحلة احتجاب الروح وتواريها في الجسد. وهذا الأمر دفع **التانترية إلى رفض التقشّف والنسك، والاستغراق في التأمل المحض** وإلى التوجّه نحو تقنيات أخرى مستهدفة السيطرة على العالم، وبالنتيجة، إدراك **الخلاص**. هكذا لم تعد **التانترية ميّالة إلى رفض العالم**، مثلما يفعل الحكيم الذي تتحدث عنه الأوبانيشاد، وجماعة اليوغا، والعاملون بتعاليم بوذا. **إنها تبذل الجهد من أجل غزو العالم والسيطرة عليه مع متابعة التمتّع بالحرية التامة.**

على هذا نتساءل ماهو الأساس النظري لتلك المدارس التانترية؟ للإجابة على ذلك نقول: إنه في كون العالم مخلوقاً ومحكوماً من مبدأين أساسيين متناقضين هما: **الشيفا** çiva والشاكتي çakti [1]، **ولأن الشيفا تمثّل السلبيّة المطلقة وجمود الروح، لهذا ترجع الحركة والخلق والحياة على جميع الأصعدة الكونيّة، إلى تجلّيات الشاكتي**. وليس بالإمكان تأمين الإنقاذ والخلاص إلا باتحاد هذين المبدأين في جسد المؤمن بالتانترية، وتؤكّده في جسده، وليس فقط في تجربته النفسية، ومن غير المجدي الدخول في التفاصيل.

---

(١) يرجى الانتباه إلى ما يرد في صفحة ٢٣٤ بخصوص شيفا و شاكتي. (المترجم).

حسبُنا التذكير بأن الإلهة العظيمة شاكتي هي التي تؤدي، برأي التانترية، الدور الهام للأم العظمى وتبدو بمختلف الأشكال التي تتخذها تلك الأم. ولكنّ دورها مؤثّر وفاعل، أيضًا، في المرأة. **إن الشاكتي، حاملة القوّة الكونيّة، هي التي تعمل على خلق العالم، بصورة مستمرة**، وما دام الإنسان يشكّل جزءًا من هذا العالم، وما دام سجينًا فيه، فمن العبث البحث عن الخلاص من دون الرجوع إلى شاكتي، تلك القوة التي تُوجد العالم، وتقدّم له الغذاء توفّر له أيضًا السند والدعم.

وتصرّ النصوص على هذه النقطة بصورة دائمة. **إن شاكتي**، كما تقول تانترا تانيفا، **هي أصل كل وجود. وبدءًا منها، ومن القوّة التي بحوزتها، تتجلّى العوالم**. وهي التي تقدم لها العون والسند. وفيها، عند انقضاء الدهور، تغوص العوالم وتتوارى، وثمة نص آخر يعرض قدراتها بشكل يثير الإعجاب. يقول:

«بفضل قدرتكِ، وحسب، أمكن لبراهما أن يخلق الكون، ولفيشنو Visnu[1] أن يحافظ عليه، وسيكون باستطاعة شيفا، عند نهاية الأزمنة، تدمير الكون. من دون خدماتك يكونون جميعًا، عاجزين عن أداء مهماتهم، وبالتالي، أنت، بالتحديد، خالقة العالم والمحافظة عليه والعاملة على دماره، **وتقول شيفا إلى ديفي**[2]: **«أنتِ، أنا ذاتي الحقيقية». إن تصوّر تلك القوة الكونية المتجسّدة في الإلهة العظمى شاكتي لم يكن إبداعًا أتته التانترية**. ومنذ العصر الحجري الحديث، عرفت الهند، قبل الآرية، وكذا عرفت الهند الشعبيّة التي تؤلّف

---

(١) **فيشنو**: هو عند الهنود، إله عظيم الشأن. ترتبط بشخصه معبودات كثيرة. له عشر تجسيدات (أفارتات) تدل على هبوطه من السماء إلى الأرض. يوجد في أنحاء الهند محاريب محلّية ترتبط بفيشنو. ويتردد اسم فيشنو كثيرًا في الريج فيدا. (المترجم).

(٢) كلمة ديفي تعني الآلهة. والمقصود الإلهة شاكتي، لأن شاكتي الدالة على القوة الكونيّة، مستمدة من طاقات جميع الآلهة، ومنها الطاقة الكامنة عند شيفا. لذلك تقول شيفا إلى شاكتي: «أنتِ، أنا ذاتي الحقيقية». (المترجم).

امتدادها الثقافي، عبادة الأم العظمى، على اختلاف أشكالها وأسمائها وأساطيرها. وقد تبيّن إن عبادات الآلهة العظمى في الهند تشبه عبادات آلهة الخصوبة التي هيمنت على الشرق الأدنى القديم، غير أن التانترية لم تتوقّف عند تمثّل جانب كبير من الميثيولوجيا، ومن الممارسات الطقسيّة المتصلة بالأم العظمى، إنّما أعادتْ تفسيرها، وعملتْ على دمجها ضمن مذاهب، ثم نقلت هذا التراث العريق، الموغل في الماضي، إلى مجال تقنية روحانية تستهدف الخلاص والإنقاذ.

لقد بذلت التانترية الجهد من أجل العثور، في النفس والجسد معًا، على القوة الكونيّة المتجسّدة في الآلهة العظمى، ويقضي هذا المنحى، التانتري إلى أبعد الحدود، إيقاظ تلك القوّة المتمثّلة في الكونداليني Kundaline، والارتقاء بها من أسفل الساق حيث ترقد، إلى الدماغ حيث تلقى الشيفا çiva وتجتمع بها. ومن الجدير بالذكر أن إيقاظ الكونداليني يتجلى من خلال الإحساس بحرارة شديدة للغاية. هذا الأمر يستحق منا كل الاهتمام لأن إحدى الأساطير الأكثر شعبية في الهند تروي لنا كيف نشأت الإلهة العظمى[1] من الطاقة النارية الموجودة عند جميع الآلهة.

وعندما كان الإبليس المسخ ماهيشا Mahisha يوجه التهديد إلى الكون وإلى وجود الآلهة بالذات، أخذ براهما ومجمع الأرباب بكامل أعضائه يلتمسان المعونة من فيشنو ومن الإله شيفا، وعندها تفجرت الآلهة غضبًا ودفعت بجميع طاقاتها تحت شكل نار تتصاعد من الأفواه، ثم سببّت تلك النيران، مع اتحادها، تكوين غيمة ناريّة، اتخذت، في نهاية الأمر، شكل إلهة ذات ثمانية عشر ذراعًا. وما تلك الإلهة سوى شاكتي التي نجحت في سحق الإبليس المسخ ماهيشا، وعملت، بالتالي، على إنقاذ وعلى خلاص العالم. ولاحظ هنريتش زيمر أن الآلهة أعطتْ

(١) المقصود بالإلهة العظمى: شاكتي. (المترجم).

طاقاتها إلى شاكتي فصارت القوّة الوحيدة، والينبوع الذي خرج منه كل شيء منذ البدء. وشكلّت نتيجة هذا الإجراء، تجديداً واسعًا طرأ على الحالة الأوكية للقدرة الكونيّة.

الحرارة السحريّة

لم يتم الإلحاح بصورة كافية على ظهور القدرات الإلهية والمتضاعفة **بالغضب**، تحت شكل **اللهب**. إن الحرارة والنار تدلان على صعيد **الفيزيولوجيا الروحانية**، على يقظة القدرة السحرية الدينيّة. ومثل هذه الظواهر مألوفة للغاية في كل من اليوغا والتانترية. وكما ذكرنا سابقًا، **عندما يجري إيقاظ القوة الكونية (الكوندالينا)، يشعر المرء بحرارة شديدة إلى أبعد حدود الشدة**. ومن الجدير بالذكر أن حركة تلك القوّة في جسد عضو نشيط في اليوغا تأخذ المظهر التالي: إن القسم الأدنى من بدنه يصير ساكنـًا خامداً ومتجمّداً كأنه الجثة الهامدة، أمّا القسم الأعلى فتسري فيه «الكواندالينا» باندفاع غريب حتى تغدو «محرقة»، بسبب الحرارةالشديدة.

هنالك نصوص من التانترية تذكر أن بالإمكان الحصول على الحرارة السحرية بفعل تحوّل يطرأ على الطاقة الجنسية. من المفيد القول إن هذه التقنيات ليست تجديداً أتته التانترية. كذلك يشير كتاب ماجمانيكايا (الفصل الأول٢٤٤) إلى الحرارة التي يحصل عليها المرء عند إمساك التنفّس. وهنالك نصوص بوذيّة واردة في كتاب دامابادا تذكر **أن بوذا كان «مُحرقًا» لأنه يمارس النسك**. والنسك يسمى تاباس Tapas وتدل كلمة تاباس في الأصل، على الحرارة القصوى. وقد انتهت إلى الدلالة على المعاناة التي يحتملها الناسك، بصورة عامة. وقد أكدّت الريج فيدا وجود التاباس، وذكرت أن مجاهدة الناسك تحوي قوّة مبدعة على الصعيد الروحي كما على الصعيد الكوني.

إن المرء بوساطة النسك يغدو صافي الرؤية، ويصير بمقدوره الالتحاق بالآلهة. ويُروى أن الإله الكوني براجاباتي Prajapati[1] خلق الكون عند إحماء ذاته إلى درجة قصوى، بفعل النسك والزهد، خَلَقه، بالسحر، نتيجة العَرَق الراشح من مسام جلده، تماماً مثلما تفعل بعض الآلهة التي تتحدث عنها الأنظار القائلة بنشأة الكون عند قبائل من أمريكا الشمالية.

نحن، في هذا المقام، نواجه مسألة هامة إلى أبعد الحدود، لا في الديانات الهنديّة وحسب، إنّما أيضاً بالنسبة لتاريخ الأديان العام. أعني أن الإفراط في القدرة، وفي القوّة السحريّة الدينيّة، تعانيه صفوة دينيّة، وكأنه حرارة شديدة للغاية. ومن اللافت أن الأمر لا يتعلّق بأساطير تدور حول القدرة، ولا حول رموزها، **وإنّما بتجربة تجري تعديلاً على الجانب الفيزيولوجي للناسك ذاته**. هنالك كل الذرائع التي تدفع إلى الاعتقاد بأن تلك التجربة كانت معروفة من قبل المتصوّفة والعاملين في السحر، منذ أقدم الأزمنة. **وقد جرى تصوّر القدرة السحرية الدينيّة، عند قبائل عديدة، وكأنها «تحرق وتكوي»**، وعبّرت عن هذه الحالة بمفردات تدل على «الحرارة» و«الحرق» وعلى «ماهو حار جداً». لهذا يعمد السَحَرَة والراجمون بالغيب إلى شرب الماء المالح أو الماء الممزوج بالفلفل والمشبع بالتوابل اللاذعة، ويأكلون نباتات حارّة وحادّة كل الحدّة. وبذلك الفعل يعملون على مضاعفة حرارتهم الباطنيّة.

ساد الاعتقاد عند بعض الناس في العصر الحديث، أن رجلاً على اتصال بالله يصير «خارقاً». ويقال أن من يجترح العجائب هو بمثابة إنسان «يفور ويغلي». وينبغي أن لا يغيب عن البال أن الشامانيين في كل مكان، وكذا المشتغلين بالسحر، يُعرفون بـ «أسياد النار». يقال إن بمقدورهم التهام الفحم الحارق، ولمس الحديد

---

(١) براجاباتي: كلمة سنسكريتية تدل على القدرة الخالقة، عند الفيديين. (المترجم).

الأحمر شديد الحرارة، والسير فوق النار، وأن لديهم، من جهة أخرى، مقاومة عظيمة، للبرد القارس. إن الشامانيين في المناطق القطبية، وعلى حد سواء النساك الزاهدين المقيمين في جبال الهملايا، يقدّمون الدليل، بفضل مالديهم من حرارة سحريّة، على مقاومة تتجاوز حدود المخيّلة.

وكما أشرنا في مناسبة سابقة، إن معنى جميع تلك التقنيّات الخاصّة بـ«السيطرة على النار»، و«الحرارة السحريّة» هو أشد عمقاً، لأنها تقنيات تدل على ولوج إلى حالةٍ من الوجد، أو إلى حالة من الحرية الروحية، غير المشروطة. لكن لا يتوقّف الحصول على القدرة المقدّسة التي يحتملها المرء وكأنها حرارة قصوى، تتمّ بفضل تقنيات شامانيّة وروحانيّة وحسب، إنّما تجري حيازتها أيضاً بفعل مجاهدات وتجارب أثناء تنسيب في المجال العسكري، ثمة مفردات في لغة الهنود الأوروبيين دالّة على البطولة من مثل Furor Jerg, Wut, menos تعني على وجه الدقة، تلك الحرارة القصوى وذلك الغضب اللذين يميّزان، على أصعدة القداسة المختلفة، احتواء المرء للقدرة المقدّسة. إن البطل الشاب شأن إنسان من جماعة اليوغا أو شأن شامان، تزداد حرارة بدنه أثناء معركة يقتضيها التنسيب إلى عقائد المجتمع.

يُروى أن البطل الإرلندي كوشولين خرج من مغامرته الأولى وقد بلغت حرارة بدنه حداً يفوق التصوّر، وتضاهي مغامرته، كما يبيّن جورج دوميزيل، تنسيباً من النوع المخصّص للمحاربين. عقب عمله الباهر أتوه بثلاثة ادنان مملوءة بماء شديد البرودة، ومن أجل أن يتراجع جموحه وتتضاءل حرارته، أودعوه في الدنّ الأول، فانتقلت منه إلى الماء، حرارة شديدة حطّمت الألواح الخشبيّة للدن، وكسرت دوائره، تماماً كما تفعل عندما تكسر قشرة الجوزة. ثم نقلوه إلى الدنّ الثاني، وللحال اشتدت حرارة الماء، وظهرت على السطح فقاعات هائلة تشبه في

الحجم قبضة اليد. ولما صار إلى الدن الثالث، بلغت حرارة الماء درجة عالية. وقد تمكّن بعض الرجال احتمالها، أمّا آخرون فلم يطيقوا شدة حرارتها. هكذا هدأت ثورة الفتى، فأعطي الثياب»(١).

«الغضب» الذي يظهر وكأنه حرارة قصوى إنّما هو تجربة من المستوى الديني السحري، ليس فيه شيء مما هو «دنيوي» ولا مما يمت بصلة إلى الطبيعة. إنه علامة دالة على امتلاك الشعور بالقداسة. وهو، بوصفه قدرة مقدسة، بإمكانه أن يتحوّل إلى شيء آخر، وأن يأخذ أشكالاً مختلفة متمايزة، بفروق دقيقة أحياناً، بفعل عمل لاحق من أعمال التكامل والتسامي.

من الجدير بالذكر أن الكلمة الهندية كراتو Kratu التي كانت تدل، في البداية، على فعالية المحارب النشيط، المقدام، وبشكل خاص، على عزيمة الإله المحارب اندرا، أخذت، فيما بعد، تشير إلى القوّة الظافرة، وإلى قوّة وحماسة الأبطال الأشداء، وإلى البطولة وإلى امتلاك القدرة على القتال، وباتت تفيد، بصورة عامة، معنى «القوّة»، و«العظمة»، ثم انتهت إلى الدلالة على قوة الإنسان الورع، التقي التي تتيح للمرء اتباع تعاليم الإله ارتا Rta وعلى إدراك السعادة والغبطة.

من المعلوم أن «الحرارة» و«الغضب» التي يسببهما نموّ القدرة المقدّسة نمواً عنيفاً ومفرطاً، لا يألفهما المرء في حياته المعتادة بل يخشاهما معظم الناس. وإن مثل تلك القدرة، في حالتها الأولّية الخام، تفيد، بشكل خاص، العاملين في السحر والمحاربين. وأما الباحثون في الدين، عن الطمأنينة وعن التوازن النفسي،

---

(١) راجع لجورج دوميزيل:

1 - Legende sur les Nartes P. 179 - Paris 1930.

2 - Horace et les Curiaces P. 55.

فيجدون في أنفسهم مقاومة ضد «الحرارة» وضد «النار السحرية». في هذا السياق نذكر أن كلمة سانتي Sânti السنسكريتية التي تعني الطمأنينة وسلام النفس والعزاء، وغياب الأهواء، مشتقة من جذر سام Sam الذي يدل، في الأساس، على معنى «إخماد» النار، وتهدئة الغضب، وتخفيف الحمّى، ثم أخذتْ، في نهاية الأمر، تشير إلى تخفيف «الحرارة» التي تسببّها القوى الشيطانية.

كان الهندي من الأزمنة الفيدية، يشعر بخطورة السحر، وكان يسعى إلى حماية نفسه من إغراءات السلطة المفرطة. لنذكر، بصورة عابرة، أن رجل اليوغا الحقيقي يرى من واجبه أيضاً، التغلب على إغراءات القدرات السحريّة: مثل القدرة على الطيران أو قدرة الاختفاء والتواري، بهدف الحصول على حالة غير مشروطة بتمامها وخالصة من القيود. مع ذلك، علينا أن لا نخلص إلى نتيجة مؤداها أن تجربة حيازة «الحرارة» أو الحصول على «القدرات» تخصّ، حصراً، دائرة السحر. ذلك أن «الحرارة» و «الحرق» و «النار الداخلية» والتجلّيات الواضحة شأن أي نوع من القدرة، تأكّد وجودها، عالمياً في تاريخ الأديان، ومن خلال الروحانيات الأكثر تطوراً. إن القديس شأن الشامان، وشأن المؤمن باليوغا، أو البطل، كلّهم يختبرون الحرارة الغريبة العجيبة، بمقدار ما يتجاوزون، على الصعيد الذي يخصّهم، الشرط الإنساني الدنيوي، وبمقدار ما يندمجون في أجواء القداسة.

القدرات والتاريخ

لنحاول عدم الابتعاد عن الأفكار التي نتناولها بالبحث. رأينا عند اليهود، المواجهة بين ديانة يهوه الحقيقية وبين تجربة القداسة الكونيّة المتجسدة في آلهة مثل بعل وعشتروت والتي تشكل نزاعاً بين قوى دينيّة من مستويات مختلفة. هنالك من جهة أولى، تجلّيات القداسة الكونيّة القديمة، ومن جهة أخرى هنالك قداسة

مُوحى بها عن طريق شخص هو يهوه لا تتراءى فقط من خلال ظواهر الكون، وإنّما لها تجلّياتها في التاريخ، على وجه الخصوص.

كنا توقّفنا عند هذه النقطة، عند تحليل الإيمان بيهوه، من أجل أن نلتفت فيما بعد، إلى أصقاع الهند. يبدو لنا أن الديانة المنادية بالقوّة والاقتدار عند الهنود، بلغتْ، إلى جانب التانترية، والشاكتيّة حاملة الطاقة الكونيّة، أعلى منزلة ترجو إدراكها. إنه ليتعذّر على المرء، في هذا العالم الساقط الذي أصابه التدهور والانحطاط- أعني في مرحلة الكالي يوجا[1] الحصول على الخلاص إلا بإيقاظ الطاقة الكونيّة الراقدة في جسده الخاص، وبإرغامها على الارتقاء حتى يتاح لها الاتحاد مع الشعور المحض الذي ترمز إليه الشيفا[2]. نحن نرى عند الهنود الفرق مع الديانات الشعبيّة العائدة إلى بداية التاريخ، في الشرق، والذي تدل عليه عبادات بعل والآلهة العظمى.

إن التانترية تعرض عملاً جريئًا في نطاق النفاذ إلى الباطن وفي الاتجاه إلى الحياة الداخلية: ذلك أن مجمع الأرباب عند الهنود، والرسوم الدينيّة والطقوس التانترية، لا قيمة لها إلا بمقدار ما يحمل المؤمن مدلولاتها إلى أعماق نفسه، وبمقدار ما يعمل على تمثّلها وعلى منحها الواقعية من خلال تجربة معقدة تلزم الجسد، كما النفس والشعور. وإن الدور الذي تؤديه الطاقة الكونيّة (الشاكتي) هو،

---

(١) ثمة عقيدة خاصة بالدورات الكونيّة عند الهنود. تتألف الدورة الكاملة أو الماها يوجا من أربع مراحل. المرحلة الأولى تسمى «العصر الذهبي» وفيها ينعم الإنسان بالبحبوحة. وأمّا الكالي يوجا فهي المرحلة الرابعة وتعني «العصر الرديء» وفيه يبلغ المجتمع الحد النهائي من الانحلال والفساد. (المترجم).

(٢) شيفا هو أحد الآلهة الثلاث الهندوسية، مع براهما وفيتشنو. ويرمز إلى قوة التدمير، وخصوصًا إلى الزمان الذي يعمل على زوال الأشياء. وبعد الدمار والزوال يبدأ الانبعاث. ويمثل الإله شيفا، عند التانترية، الشعور المحض أعني الشعور باللا شيء، وبالعدم. وفي هذا القول مفارقة لأن الشعور هو شعور بشيء من الأشياء. ويتم الإنقاذ باتحاد بين العدم والزوال والنهائي وبين الطاقة الكونيّة التي تمثّلها الإلهة شاكتي والعاملة على الانبعاث من العدم. (المترجم).

في الظاهر، في غاية الأهمية، لكن ينبغي أن لا ننسى أن **الإنقاذ يتم بفضل الاتحاد بين الإله شيفا والالهة شاكتي.**

إن شيفا -الممثل للشعور المحض- هو عند التانتريين، سلبي وإن «عجزه» يشبه حالة **الإله الهادئ**[1] في الديانات البدائيّة. لهذا يغدو لا مباليًا وغائبًا عن المسرح الإنساني وقد شغلتْ مكانه مقامات إلهية ذات قوّة واقتدار من مثل الإلهة شاكتي، **وتقول الأسطورة التي تتحدّث عن ولادة شاكتي: إن الآلهة - وتملك في رؤوسها الكائن الأعظم- عملتْ، مجتمعةً على توحيد ما لديها من «قدرات كونيّة» لكي تخلق الآلهة شاكتي. لهذا راحت شاكتي، فيما بعد، تحتفظ بالقوة الفائقة وبالحياة.**

وأمّا **التانتريّة** فتسعى إلى إعادة العمل بنهج معاكس وتقول إن الروح المحض أو الكائن الأعظم شيفا الذي بات عاجزًا وسلبيًا، يتوجّب عليه، من أجل إطلاق حيويّته، أن يتوحّد مع طاقته الكونيّة التي انفصلت عنه، عند خلق شاكتي، وتوزعت في الكون، فيما بعد. إن إنجاز هذا الفعل المنطوي على مفارقة- أعني **توحيد المبدأين المضادين لبعضهما البعض، وهما الطاقة الكونيّة عند شاكتي، وقوّة التدمير عند شيفا**- إنّما يُعبّر عنه، من الناحية الفيزيولوجية، بحرارة شديدة للغاية. وهي، كما رأينا، ظاهرة عامة عند الشامانيين وعند الروحانيّين وبالإمكان فهم دلالتها. وبوسعنا القول إن **الحرارة من مستوى فائق الطبيعة**، والمتشكّلة بفعل اندماج الشعور المحض -أعني الشيفا- مع الطاقة الكونيّة المتمثّلة في شاكتي، إنّما تدل على تحقيق مفارقة يتمّ فيها تجاوز الشرط البشري.

وإذا رغبنا في تصوّر هذا المسلك من خلال منظور تاريخ الأديان البدائيّة نقول: **إن ثمّة محاولة من أجل إعادة إطلاق القوّة المحرّكة للكائن الأعظم شيفا،**

---

(١) الإله الهادئ ترجمة التعبير اللاتيني Deus otiusus. وقد مرّ ذكره (المترجم).

بتوحيده مع **الطاقات الكونيّة المتمثلة في شاكتي**. ومادام شيفا يرمزإلى الروح المحض، وإلى الشعور المطلق، لذلك فإن الجهد المبذول من أجل تفعيله وبث النشاط في أوصاله، باتحاده مع قدرات الحياة ومع الطاقات الكونيّة الكامنة في شاكتي، إنّما يدل، من بين أمور أخرى، على ما يكنّ المرء من احترام ومن إجلال، نحو الكائن الأعظم -وأقصد شيفا- حتى بعد أن بات في عجز وفي حالة وهن.

غير أن هذا الكائن الأعظم لا يختفي، على الإطلاق، اختفاء تاماً من مجال يمكن تسميته: **ما تحت الشعور الديني للإنسانيّة**. صحيح أنه غدا ضعيفاً وعاجزاً، وبالتالي، غائبًا عن المراسم الدينيّة وعن مجال العبادات، لكن ماهو هامّ عنده -أعني تعاليه ومعرفته الكليّة، وقدرته على الخلق الكوني- يستمر من خلال رمزيّات وطقوس ليس لها، في الظاهر، أيّة رابطة تربطها بالكائن الأعظم.

من المعلوم أن رمزيّة السماء، في كل مكان من العالم، تعبّر عن القداسة الكامنة في **التجاوز وفي التعالي**. وقد استقر في الأذهان **أن ماهو «في الأعلى» وماهو «مرتفع» يمثل المقدّس أصدق تمثيل. إن السماء**، ضمن هذا المنظور، ومع بُعدها عن عالم الأساطير، ومع إشغالها منزلة في العبادات، **أخذت تحفظ بمكانة هامة ومرموقة بين الرمزيّات**. على هذا الأساس راحت **رمزيات السماء تتكشّف في عدد من الطقوس** (مثل طقوس الصعود والتسلّق، والتنسيب إلى عقائد الجماعة، والطقوس الخاصة بالنظام الملكي إلخ)... **ومن الأساطير** (مثل أسطورة الشجرة الكونيّة، والجبل الكوني) **ومن الحكايات الشعبيّة** عن الطيران (مثل الحكايات التي تتحدّث عن الطيران بالسحر)، **أضف إلى ذلك أن رمزيّة المركز** التي تلعب دوراً خطيراً في العديد من الأديان، لها ارتباط برمزيات السماء. **إنه، في مركز العالم، يمكن أن تتم قطيعةٌ في المستوى تجعل من المستطاع الولوج إلى السماء**.

بل هنالك أكثر من ذلك. إن خلق الكون، وهو، كما مرّ معنا، من فعل كائنات عظيمة، تابع المحافظة على منزلته المتميّزة في المشاعر الدينيّة لمجتمعات الأزمنة القديمة، وغدا **النموذج الأوّل لكل «خلق» ولكل عمليّة تشييد وبناء**، ولكل عمل واقعي مؤثّر وفعّال. نحن نشهد، في هذا المقام، ظاهرة مثيرة للفضول والاهتمام نعبّر عنها بالقول: **إن الخالق، بعد تكوين الكون، لم يعد متمتعًا بالفعاليّة ولا بالحضور الديني، لكن عمليّة الخلق باتت النموذج لكل بناء، ولكل نشاط إنسانيّ له أهمية وفائدة.**

عندما يبني المرء معبدًا لممارسة الشعائر والطقوس، **وعندما يشيد بيتًا أو يصنع زورقًا**، وعندما يعمل من أجل شفاء مريض، أو من أجل تنصيب ملك على العرش، وعند أداء مراسم الزواج أو عند بذل الجهد من أجل خلاص المرأة من آفة العقم وتحويلها إلى امرأة خصيب، أو عند الإعداد لخوض ساحات الوغى، أو عند التماس الإلهام من ربّات الشعر، وكذلك في مناسبات أخرى عديدة تحقق الفائدة للجماعة أو للفرد: **في كل تلك الحالات يعمد المرء إلى تلاوة أسطورة تكوين الكون، أو إلى محاكاة خلق العالم، بصورة طقسيّة أو رمزيّة.**

إضافة إلى ذلك، في كل عام يجري اللجوء إلى تدمير العالم، بصورة رمزيّة، (وبالتالي، إلى هدم المجتمع الإنساني)[1]، من أجل العمل على بنائه من جديد. وفي كل عام يتم تكرار تكوين الكون، بمحاكاة الفعل النموذجي الأوّل للخلق، بصورة رمزيّة. إن ذلك الإجراء يبيّن أن الرمزيّات المتّصلة ببنية وبفعالية الكائنات العظمى السماويّة، تواصل السيطرة على الحياة الدينيّة ويستمر فعلها بعد اختفاء تلك الكائنات الإلهية من مجال العبادة. على هذا النحو، حافظت الرمزيّة بالإشارة والتلميح أو بالسر والخفية، على ذكرى الشخص الإلهي الذي ابتعد، فيما مضى، عن العالم.

---

(١) يشير ميرسيا ايلياد إلى الاحتفالات وإلى الطقوس التي يُعمل بها عند نهاية السنة وعند بداية سنة جديدة. (المترجم).

غير أن الرمزية، عموماً، لا تعني العقلانيّة، وعلى العكس فإن الرمزية تداخلها العقلانية في منظور تجربة دينية تمنح الاعتبار للشخص الإنساني. ولكنها رمزيّة مجرّدة، ولا تحسب حساباً للشخص الإلهي ولـ «الإله الحي» مع ما له من جبروت يبعث على الرهبة والخشية، ومع ما في أسراره الدينية من قوة جاذبة وساحرة تحدّث عنها رودلف أتّو. وبالتالي فإن الإيمان الحقيقي يرفض تقديس الحياة الذي يتجلّى من خلال عبادات آلهة من مثل بعل وعشتروت كما يرفض، وعلى السواء، التديّن المجرّد المبني على الرموز وعلى الأفكار دون سواها.

إن يهـوه هو الكائن الإلهي الذي ينكشف في **التاريخ**. وفي ذلك الظهـور تكمن جدّته الكبرى. أمّا عند الهنود فيقدّم الإله ذاته كشخص: لنذكر، في هذا السياق، ظهور كريشنا، الإله الباعث على الرعب، مثلما يبدو في كتاب باكا فاد جينا (الفصل الحادي عشر). غير أن ذلك الإيحاء بالكائن الأعظم، الذي اتخذ شكل الإله كريشنا، إنّما حصل في مكان أسطوري يفتقر إلى الوجود الواقعي يسمّى كوروكبسيترا، وجرى في زمان أسطوري أيضاً.

وعلى العكس فإن سقوط «السامرة» تمّ في التاريخ، وذلك السقوط أراده يهوه واقتضى موافقته. لقد بدا فيه التجلّي الإلهي من نموذج جديد، غير معلوم في بقعة أخرى من العالم، وكان تدخّلاً، من يهوه، في التاريخ، ولا يقبل، بالنتيجة، الإعادة والارتداد. وكذلك فإن سقوط القدس لا يعيد سقوط السامرة. ذلك أن تدمير القدس يعرض تجلّياً إلهياً جديداً في التاريخ، ويُظهر «غضباً» جديداً صادراً عن يهوه. إن مثل تلك الحالات من الغضب تكشف عن جبروت يثير الهلع والرعب، يتأتّى من شخص هو يهوه، ولا يعود، إطلاقاً، إلى قدرة دينيّة تَعبُر الأشخاص ولا تتركز في فرد معيّن. إن يهوه، بوصفه شخصاً -أعني بوصفه كائناً متمتّعاً بالحرية التامة- يخرج من مجال «المجرّدات» ويقيم علاقات مع كائنات تاريخيّة. أمّا في المسيحيّة، عندما قدّم الإله الأب ذاته بصورة تامة وحاسمة، عن

طريق تجسّده بيسوع، **فقد صار التاريخ ذاته تجلّياً إلهيّـاً. وبذلك تمّ تجاوز تصوّر الزمان الأسطوري، والعودة الأبديّة، بصورة نهائيّة**. هذا الأمر شكّل ثورة دينيّة كبرى بلغت درجة عالية من الشدّة حتى بات من المتعذّر تمثّلها، في مدى ألفي عام من العيش في أحضان المسيحية، وندل على هذا الكلام بالقول:

عندما كان المقدّس، في الحقبة الوثنيّة، يتجلى فقط، في الكون، كان من الميسور التعرّف عليه، وبالفعل، لم يكن من العسير، بالنسبة لإنسان متديّن من مرحلة ما قبل المسيحيّة، تمييز حجر مقدّس عن سائر الحجارة التي لا تتصل بالمقدس. كذلك كان من الميسور تمييز علامة تنطوي على **قدرة مقدّسة** كامنة في لولب أو دائرة، من بين سائر العلامات الخالية من تلك القدرة، **بل لم يكن ثمة صعوبة في عزل زمان العبادة والشعيرة عن الزمان الدنيوي غير المقدّس. إن الزمان الدنيوي ليتوقّف عن جريانه لمجرد بدء الاحتفال الديني الطقسي، وعندها يبدأ زمان العبادات، زمان المقدّسات**.

بالنسبة لليهوديّة، وخصوصاً **بالنسبة للمسيحيّة، تجلّت الألوهة في التاريخ**. وعلى هذا الأساس، شكّل السيد المسيح ومعاصروه جزءاً من التاريخ. وليس من التاريخ فقط، كما نعلم. إلا أن المسيح، عند تجسّده، قَبِل التأثّر بالتاريخ، تماماً مثلما كانت، من قبل، القداسة المتجليّة في هذا الموضوع الكوني أو ذاك، تقبل، بالتناقض والمفارقة، محدّدات لا يحصى عددها. إن المسيحي، بالنتيجة، يجري تمييزاً أساسيّاً بين الأحداث التاريخية المختلفة. هنالك أحداث تنطوي على تجلّيات إلهية نذكر منها الحضور التاريخي للسيد المسيح. ولكن بعضها الآخر ليس إلا أحداثاً دنيوية لا تمت إلى القداسة بصلة. **غير أن المسيح، بجسده الروحي -وأعني الكنيسة- يواصل حضوره في التاريخ**. لاريب أن هذه الحالة تُوجد، بالنسبة للمسيحي الحقيقي، وضعاً غاية في الصعوبة، إذ لم يعد بمقدوره رفض التاريخ، إنّما لا يقوى، في مطلق الأحوال، على قبوله دفعة واحدة من دون تمييز.

يتوجّب عليه، بصورة دائمة، القيام **بالاصطفاء**، والكشف في كتلة الأحداث التاريخية، عن الحَدَث الذي يمكن، بالنسبة إليه، أن يحمل **دلالة الخلاص والإنقاذ**.

نحن نعلم مدى صعوبة هذا الخيار، ذلك أن **الفصل بين المقدّس والدنيوي**- مع وضوحه ومع تميّزه في أزمنة ما قبل التاريخ- **لم يعد، في أيّامنا، من الأمور الجليّة** التي لا تثير الخلاف. إضافة إلى ذلك، إن سقوط الإنسان في التاريخ، بات، منذ القرن الثامن عشر، مدعاة للقلق وأضحى مثيراً للخوف والهلع. **إن السقوط في التاريخ، في رأينا، يتمثّل في حيازة الإنسان المعاصر للشعور بالمحدّدات التاريخية العديدة التي تقيّده وتجعله ضحيّة لها.**

تُرى، كم يحسد مسيحي حديث الهندوسيَّ على نهجه؟ في الحقيقة، إن الإنسان الذي يحيا مرحلة الكالي يوجا، هو، بحسب التصوّر الهندي، إنسان ساقط أيضاً: أي خاضع إلى قيود وإلى محدّدات مفروضة، من حياة الجسد. ذلك أن اختفاء الروح في الجسد يكاد يكون تاماً. وينبغي الانطلاق من الجسد، من أجل العثور على الحرية الروحيّة. غير **أن المسيحي المعاصر لديه شعور بأنه في تدهور وفي سقوط، لا في شرطة الجسدي وحسب، وإنما أيضاً بسبب شرطه التاريخي وبسبب خضوعه لتاريخه**. لهذا نقول لم يعد الكون، ولا الجسد هما اللذان يضعان **العقبات في طريق خلاص الإنسان، إنه التاريخ، والخوف الشديد من التاريخ**.

قد يكون باستطاعة الإنسان الحديث من بلاد الغرب، حماية نفسه من إغراءات الحياة، لكن يتعذّر عليه، بوصفه مسيحيّاً، أن يبدي المقاومة عندما يجد نفسه مدفوعاً بمقوّمات صادرة عن التاريخ. **نحن نحيا حقبة زمنية لا يمكننا فيها تجنب معوّقات التاريخ إلا بفعل جريء من أفعال الهروب والانفلات**. غير أن الهروب محظور على المسيحي الحقيقي. بالنسبة إليه لا يوجد أيّ مخرج، **لأن** تجسّد السيد المسيح تمّ في التاريخ، ولأن مجيء المسيح حدّد تجلّي القداسة في العالم

(التجلي الأخير والأرقى في الاعتبار وفي المنزلة). لم يعد بمقدور المسيحي، إطلاقًا، إنقاذ ذاته إلا في الحياة الواقعيّة، التاريخية، في الحياة التي اختارها السيّد المسيح وعاشها. ونحن على علم بما يتوقّع المسيحي. يتوقّع أن ينتابه الهلع وأن يكابد من القلق، وأن يتصبّب منه العرق مثل نقاط كبيرة من الدم، وأن يصير إلى النزع الأخير، إلى الحزن حتى الموت[1].

* * *

(١) جاء في إنجيل لوقا: الفصل ٢٢ (٤٤): «ولما أخذ في النزاع أطال في الصلاة وصار عرَقَه كقطرات دم ساقطة على الأرض».

- ورد أيضًا في الإنجيل الذي سجله مرقس: الفصل ١٤ (٣٤) قال لتلاميذه: «إن نفسي حزينة حتى الموت فامكثوا هنا واسهروا». (المترجم).

الفصل الثامن
الأرض الأم والزواج الكوني المقدّس

الأرض الأم:

إسـموهالا (نبيّ هندي من قبـيلة أومـاتيّـا) يرفض العـمل في الأرض، يقـول: «أنت ترتكب إثمـاً عندمـا تجرح أو تقطع أو تمزّق، أو تخـدش بالأعـمـال الزراعية، الأرض؛ أمّنا المشتركة». ويضـيف: «أنت تطلب مني أن أقوم بفلاحـة الأرض. هل تريدني أن آخذ سكينـاً وأغرسها في أحشاء أمي؟ وماذا بعد، عندما أواجه الموت لن تعيدني إلى رحمها. هل تريدني أن أضربها بالمر وأن أنزع عنها الحجارة؟ وهل تريدني أن أتوجّه إليها، فأقطع وأبتر وأجدع، وأكشط اللحم حتى العظم؟ لكني بذلك الفعل، لن أستطيع الولوج إلى بدنها من أجل أن تكون لي ولادة ثانية إلى حياة جديدة. تطلب مني أن أجتثّ الكلأ والعلف وأن أبيعهما لكي أصير من الأثرياء، على شاكلة البيض. هلاّ تقول لي كيف أجرؤ على قص شعرها الطويل؟».

هذه الكلمات قالها «إسموهالا» في بداية القرن العشرين. لكن أصداءها تعود إلى عهد قديم. إن الانفعال الذي نشعر به عند سماعها يعود، خصوصـاً، إلى دلالتها، بعفوية وببساطة لا مثيل لهما، على الصورة الأوليّة القديمة للأرض-الأم، والتي نجدها في كل مكان من العالم القديم، تحت أشكال وبدائل لا تعدّ ولا تحصى. من المثير للاهتمام وضع تصنيف لهذه الأشكال، وبيان كيفيّة انتشارها وانتقالها من

حضارة إلى أخرى. لكن مثل هذا العمل يقتضي تخصيص سِفْر ضخم. يترتّب علينا، لكي نسير به إلى النتيجة المرجوّة، الدخول في تفصيلات تقنّية، تهم، بشكل خاص، أصحاب الاختصاص ونذكر منهم في الحالة الراهنة علماء الأعراق، ومؤرخي الأديان دون سواهم.

هذا يعني أن ليس بمقدورنا القيام بهذه الدراسة في هذا المقام. بالنسبة لموضوعنا هنالك نهج آخر يبدو مناسباً أكثر من غيره، يقضي استعراض بعض الصور الخاصة **بالأرض- الأم** ومحاولة فهم الدلالات التي تكشف عنها، والسعي، بالتالي، إلى التعرّف على الرسالة التي تقدّمها. ذلك أن كل صورة أولّية قديمة تحمل في ثناياها رسالة تعني، مباشرة، الشرط الإنساني، لأنها تُظهر جوانب من الواقع المطلق يتعذّر إدراكه بطريقة أخرى. تُرى ماذا تقول لنا الكلمات التي أتى على ذكرها النبي الهندي إسموهالا؟ .

لقد استنكر العمل في الحقول ورفضه، لأنه أبى أن يجرح جسد أمه. **الحجارة تماثل عظام الأرض- الأم. كذلك تماثل التربةُ اللحمَ الذي يكسو جسدها. أما النبات فهو بمثابة الشعر والضفائر.**

إن تشبيه أعضاء الجسم بموجودات في الطبيعة أو بمناطق من الكون، والقول بصورة كائن إلهي بحجم إنسان كوني، إنّما نعثر عليها عند شعوب أخرى، وتحت أشكال مختلفة. يتناول الأمر، أحياناً عملاقاً قديماً من الأوائل يحمل، في الآن عينه، خصائص الذكر والأنثى، أو يتناول، ولو نادراً، فحلاً كونياً. سنرى فيما بعد، كيف يمكن تقديم تفسيرٍ للجمع بين جنس الذكر والأنثى. في الوقت الحاضر، نتوقّف عند صورة- الأرض بوصفها امرأة وبوصفها أمّاً. إنها الأرض-الأم(١)

---

(١) يستخدم ميرسيا إيلياد عبارتين في اللاتينية للدلالة على الأرض - الأم هما: - La terra mater. La tellus mater (المترجم).

المعروفة تماماً في ديانات البلدان الواقعة على سواحل البحر المتوسط، الأرض التي أنجبت الكائنات كلّها.

لم يذكر إسموهالا كيف تمّت ولادة البشر من الأم الأرضيّة. غير أن أساطير السكان الأصليين لأمريكا تشير إلى كيفية حصول تلك الولادة، عند البدء، في ذلك الزمان القديم. تقول: عاش أوائل البشر، حقبة من الزمان، في أحشاء أمّهم: أعني في أعماق الأرض. هناك في بطن الأرض كانت لهم حياة نصف بشريّة. كانوا، إلى حدٍ ما، أجنّة لم تبلغ درجة الاكتمال التام.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا القول يؤكده بعض الهنود- ومنهم ليني ليناب وديلاور -الذين أقاموا في مطلع القرن العشرين في بينسيلفانيا. بحسب أساطيرهم، ان الخالق أعدّ للبشر، على سطح الأرض، جميع الأشياء التي ينعمون بها في الزمان الراهن. لكنه قررّ مع ذلك، أن يمكثوا، بعض الوقت، متوارين في أحشاء أمهم الأرض، لكي يتاح لهم النمّو على نحو أفضل، ولكي يبلغوا مرحلة النضج والاكتمال. بحسب بعض الهنود، كان للأجداد الذين عاشوا تحت الأرض، في ماضي الأزمنة، شكل بشري. ويقول بعضهم الآخر: كان لهم على الأغلب، مظهر الحيوانات.

هذه الأسطورة ليست منعزلة عن سواها. يزعم أبناء قبيلة ايروكوا أنهم يعودون بالذاكرة إلى حقبة عاشوا فيها تحت الأرض ولم تنفذ إليها الشمس على الإطلاق. في أحد الأيام، عثر أحدهم على منفذ فراح يصعد، واستمر في التسلّق و الارتقاء حتى أدرك سطح الأرض. وفيما كان يقوم بنزهة ويستمتع بمنظر غريب ورائع، عثر على غزالة فاصطادها، وحملها عائداً إلى تحت الأرض.

كان لحم الغزالة شهيّاً ولذيذاً. وقد أثار اهتمام رفاقه كلُّ ما رواه لهم عن عالم النور، ذلك العالم الجميل فوق سطح الأرض. عندها قرّروا، بالإجماع، التسلّق إلى سطح الأرض. هنالك أساطير هندية أخرى تتحدّث عن زمن قديم

كانت فيه الأرض تلد البشر، تماماً مثلما تنتج القَصَب والأشجار، في أيامنا. هذا الموضوع يسترعي انتباهنا ونرى أن نتوقّف عنده، في الحال.

أساطير الخروج من باطن الأرض

في الوقت الحاضر يجدر بنا أن نستعيد بالذاكرة بعض الأساطير المعنيّة بالحديث عن الحَبَل وعن المخاض والولادة. يطلق أبناء قبيلة نافاهو على الأرض اسم نايستان، وتعني هذه الكلمة أيضاً «المرأة في الوضع الأفقي »و« المرأة الراقدة». ويحسب أبناء قبيلة نافاهو، يوجد أربعة عوالم تحت الأرض، متوضّعة فوق بعضها البعض. ويسمّي أبناء قبيلة زوني تلك العوالم: أرحام الأرض الأربعة، وقد عاش البشر في البداية، في الرحم الأعمق للأرض، ثمّ تسلّقوا حتى أدركوا السطح، من خلال بحيرة أو ينبوع ماء. وبحسب تراث شعوب أخرى، كان ظهورهم نتيجةً لتسلق شجرة كرمة عالية -وهذا ما يقوله أبناء قبيلة ماندو- أو لتسلّق القَصَب، كما يرى أبناء نافاهو.

وتروي أسطورة قبيلة الزوني أن توائم تخوض الحرب إلى جانب بعضها البعض، هبطت، من خلال بحيرة إلى العالم السفلي، في بداية الزمان، في ذلك الزمان القديم. هناك صادفت شعباً من البُخار، غير مستقر ولا يثبُت في المكان. لا يتناول طعاماً صلباً. إنّما يقتات، فقط، من الأبخرة ومن روائح الأطعمة. استولى الرعب على هؤلاء الناس المعمولين من البخار، لدى رؤية توائم الحرب تتناول المأكولات الصلبة، لأن مثل تلك الأطعمة مرفوضة في العالم السفلي. بعد مغامرات عديدة عاد التوائم إلى سطح الأرض ومعهم بعض الناس القاطنين في العالم السفلي. وإليهم ترجع البشريّة في الزمن الراهن. وتتابع الأسطورة روايتها تقول: لهذا السبب، يتغذّى الطفل الوليد بالهواء، حصراً، ويستمر في الاقتيات

بالهـواء حتى لحظة انقطاع الحبل غير المنظور. عندها فـقط، يمكن أن يشـرع في استهلاك الحليب، وطعام خفيف للغاية، بعد أن يتعرض إلى ضيق وعناء شديدين.

نرى بأي معنى تُرجع هذه الأسطورة تطوّر الفرد بدءاً من تكوينه في الرحم، إلى تاريخ تشكيل الجنس البشري: وبهذا الاعتبار فإن الشرط الذي يحكم الجنين والطفل الوليد هو شبيه بالوجود الأسطوري الذي يحكم النوع البشري في أحشاء الأرض. **ذلك أن كل طفل يعيد وضع الإنسانية الأوّلية القديمة من خلال الشرط الذي يخـضع له في مـرحلة مـا قـبل الولادة. هنالك إذن، تماثل تام بين الأم البشرية وبين الأم العظمى: أعني الأرض- الأم.**

وعندما نأتي على ذكر أسطورة قبيلة زوني الخاصة بخلق العالم والإنسانية، **سنفـهـم، على نحـو أفـضل، هذا التناظر بين ولادة الأم طفلَهـا وبين تكوين الإنسانية**، أو نقول إذا لجأنا إلى مفردات علمية: **بين تطوّر الفرد بدءاً من تكوينه في الرحم وبين تاريخ تكوين الجنس البشري.**

هاكم خلاصة عن أسطورة قبيلة زوني:

في البدء، لم يوجد إلا الخالق أو ناويلونو. كان وحيداً في الفراغ الكوني. ثم **تحوّل إلى شمس**. وأنتج، من جوهره الخاص، بذرتين ألقح بهما المياه العظمى. وتحت الحرارة الشديدة لأشعتّها غدتْ مياه البحر خضراء اللون، وظهر عليها الزبد وراح ينمو ويتضاعف بصورة مستمرة. وفي النهاية، اتخذ شكل **الأرض- الأم، والأب- السماء. ومن الاتحاد بين هذين التوأمين الكونيّين:السماء والأرض، نشأت الحياة** في شكل مخلوقات، لا يحصى عددها. غير أن الأرض- الأم احتفظت بجميع تلك المخلوقات في أحشائها أو في «أرحام العالم الأربعة»، كما تذكر الأسطورة.

وفي أشد تلك الكهوف -الأرحام، عمقاً، أخذت بالنمو، قليلاً قليلاً، بذور انتهت إلى التفتح فأعطت البشر وسائر المخلوقات، وأمكن لها أن تخرج إلى الحياة مثلما يخرج الطير من البيضة. لكنها كانت كائنات غير مكتملة، مضغوطة، ومكدّسة في الظلمات، تدبّ زاحفة فوق بعضها البعض مثلما تفعل الزواحف. تدمدم وتنتحب، وتبصق. وتوجّه إلى بعضها البعض سيلاً من الشتائم الفاحشة البذيئة.

في غضون ذلك، سعى بعضُها ما وسعه السعي من أجل الخلاص من هذا الوضع، معتمداً على قسط وافر من الحكمة ومن المشاعر الإنسانية. غير أن واحداً من تلك الكائنات تميّز، على وجه الخصوص، عن سواه. **كان يفوق الآخرين في الذكاء الفارط**[1]. إنه المعلم بوشاينكاي الذي يشارك، إلى حدٍ ما، في شرط الآلهة. كان ظهوره، كما تقول الأسطورة، تحت المياه الأولّية بنفس الطريقة التي ظهرت فيها الشمس فوق تلك المياه. غير أن هذا الحكيم العظيم -الذي يرمز، على الأرجح، إلى الشمس الليلية- انتقل، وحده، إلى عالم النور. وبعد أن عبر كهوف الأرحام الأربعة الواحد بعد الآخر، وصل إلى سطح الأرض. عندها بدت له مثل جزيرة مترامية الأطراف، غير مستقرة وشديدة الرطوبة، ثم توجّه نحو **الأب-الشمس**، متوسّلاً، يرجوه العمل من أجل انقاذ البشرية المقيمة تحت الأرض.

عندها راحت الشمس تواصل مسيرة الخلق. لكن الأمر يتناول، في هذه الحالة، خلقاً من مستوى آخر. لقد باتت الشمس راغبة في تكوين **كائنات متميّزة بالذكاء، متمتّعة بالحرية، لها سطوة واقتدار**. لهذا أقدمت على تلقيح الزَبَد الطافي على سطح الأرض- الأم. من ذلك الزبد خرج إلى الحياة **توأمان** منحتهما الشمس القدرات السحريّة بكل أشكالها. وأوكلت إليهما أن يكونا الأجداد والأسياد للبشر.

---

(١) الذكاء الفارط هو الذكاء الذي يتجاوز الحد المألوف. (المترجم).

عند ذلك عمل التوأمان على رفع السماء إلى الأعلى. وبالسكاكين التي يحملان، المعمولة من حجارة الصواعق، عمدا إلى تفجير الجبال. ومن خلال ممرّ فيها، هبطا إلى الظلمات المطبقة على أصقاع تحت الأرض. هناك في أعماق الأرض وجدا أنواعاً عديدة من الأعشاب ومن النباتات المتسلّقة. نفخا في نبتة منها فنمت نمواً عجيباً وامتدت إلى فوق، إلى النور. فيما بعد، شكّلا منها سلّماً يسلكه البشر وسائر المخلوقات، من أجل الارتقاء إلى **الكهف الثاني**. كثير منهم سقط على الطريق ومكث، على الدوام، هناك، في الأعماق. **هؤلاء المغلوبون على أمرهم، تحولّوا إلى تنانين وإلى غيلان وراحوا يسبّبون الهزّات الأرضيّة** وكوارث الطبيعة. في ذلك **الكهف-الرحم** يسود، باستمرار ظلام دامس. وكان له فسحة واتساع، لأنه، كما تقول الأسطورة، «**الأقرب من سرّة الأرض**». نرى أن نذكّر في هذا السياق، وبصورة عابرة، إلى رمزيّة المركز. ذلك أن **خلق الإنسان**، عند قبيلة زوني كما عند شعوب أخرى، يحصل في مركز. ومن الجدير بالتنويه أن هذا الكهف- الرحم يحمل اسم «الرحم القريب من **سرّة الأرض**» أو «مكان الحبَل».

ومن جديد يدفع التوأمان السلّم في الاتجاه الأعلى. وبعناية شديدة، راحا ينقلان الناس المقيمين في باطن الأرض، ضمن مجموعات متتالية، شكّلت، فيما بعد، الأسلاف لستة عروق بشريّة. على هذا النحو، أمكن لهم الوصول إلى **كهف الرحم الثالث**. وهو أرحب من الثاني وأكثر إضاءة. إنه الرحم المتصل بالمهبل، أو هو مكان التوليد، والحَمْل. وهو أشبه بالوادي المضاء بالنجوم اللامعة. فيه يمكث الناس بعض الوقت يتناسلون وتتضاعف أعدادهم. بعد ذلك يسير بهم التوأمان إلى **الكهف الرابع** والأخير والذي يسمّى الكهف «الأقصى». ومن الميسور اكتشافه أنه رحم المخاض والولادة. النور فيه أشبه بالضياء وقت الفجر. فيه يبدأ الإنسان إدراك العالم والتعرفّ على معالمه، **وتأخذ قدراته العقليّة في النمو والتطوّر بالتوافق مع طبيعته الخاصة**. أمّا التوأمان فيوجّهان عناية خاصة بالناس أشبه بالعناية التي تُوفّر

للأطفال. وهما في ذلك المسعى يعملان على إنجاز عمل تربوي رائع يستهدف تدريبهم على البحث، قبل أي شيء آخر، عن الأب - الشمس الذي يكشف لهم الحكمة وآفاق التدبير. إلا أن ذلك الكهف، يغدو بدوره، ضئيل الحجم حتى ليضيق بهم لكونهم لا يكفّون عن مضاعفة عددهم. لهذا ينقلهم التوأمان إلى سطح الأرض. السطح الذي يحمل اسم «عالم النور المتناثر أو عالم المعرفة والنظر»[1].

وعندما ظهر هؤلاء القوم بقاماتهم الكاملة فوق سطح الأرض بدت لهم ملامح وضيعة وكانوا من مستوى أدنى من البشر. ألوان جلودهم حالكة السواد. وحرارة أبدانهم متدنّية إلى درجة الصقيع، ورطوبتهم عالية، ولآذانهم أغشية مثل آذان الخفافيش. وأصابع أرجلهم موصولة كما عند العصافير. كان للواحد منهم ذنب. لم تكن لديهم، في تلك الحقبة، قدرة على المشي بانتصاب القامة. كانوا يقفزون مثل الضفادع، ويزحفون مثل العظايات. وكان للزمان إيقاع مختلف: السنوات الثماني كانت تستغرق، بحسب معايير ومقاييس زماننا، أربعة أيام وأربع ليالٍ، لأن العالم، في تلك الآونة، ما زال جديداً، وغضاً، وفي بداية انطلاقه.

من غير المجدي تقديم شروح وتعليقات على رمزية الولادة وعلى الجانب التناسلي عند المرأة التي تنطوي عليهما هذه الأسطورة الجميلة المعنيّة بأصل الإنسان، وتبدو فيها صورة الأرض منطبقة تماماً على صورة الأم. إنها تتحدّث عن تكوين الإنسان بمفردات من علم الجنين. إن تشكيل الجنين وعملية الوضع والولادة، من خلال هذه الأسطورة، يستعيدان الفعل الرائع لولادة الإنسانيّة.

---

(١) النظر La Vue هو وسيلة المعرفة وهو عند الأقدمين رمز للمعرفة. وتدل العيون الكبيرة، عندهم، على امتلاك معرفة واسعة. يوجد في متحف تدمر عدد من التماثيل النصفيّة الجنائزية بالعيون الكبيرة. (المترجم).

وقد تمّ تصورها وكأنها طفو على سطح الأرض، وصعود وارتقاء من كهف الرحم الأعمق الموجود في باطن الأرض.

لكن هذا الخروج من الأرض جرى تحت شعار الفكر. إن الشمس، وبوساطة التوأمين، قادتْ البشريّة وساعدتها لبلوغ سطح الأرض. وإن الحياة -أعني نتاج أول زواج مقدّس بين الأرض والسماء- إذا ما تُركتْ لذاتها، يكون عليها أن تبقى، على الدوام، على مستوى وجود الجنين. غير أن أسطورة قبيلة زوني تقول لنا بطريقة واضحة للغاية:

في الكهف الأعمق من كهوف الأرحام الكائنة في باطن الأرض كان البشر يسلكون مسلك الكائنات الأوليّة واليرقات. وكانوا يؤلّفون حشداً هائلاً وصاخباً ينوح أفراده وينتحبون. ويوجّهون لبعضهم البعض، في الظلام الدامس، سيولاً من الشتائم. غير أن المسيرة نحو النور كانت موازية لظهور الفكر ولانطلاقه. وهكذا عملت التوائم الشمسيّة على توجيه الإنسانيّة وعلى السير بها من الوضع الجنيني إلى عتبة الشعور والمعرفة

هذه الأسطورة، شأن سائر الأساطير، هي نموذجية أيضاً: أعني أنها تصلح كمثال ونموذج لطائفة من الفعاليّات الإنسانيّة. لهذا ينبغي أن لا نذهب إلى القول بأن رواية أساطير تكوين الكون وتكوين الإنسانية كانت تُروى فقط من أجل الإجابة على أسئلة من مثل: من نحن؟ من أين أتينا؟

مثل تلك الأساطير تؤلّف أيضاً أمثلة تُحتذى، عندما يتعلّق الأمر بخلقٍ أو بإيجاد شيء ما، أو ببث النشاط في الكائن البشري أو بانبعاثه، لأن كل انبعاث بالنسبة للعالم البدائي يقتضي عودةً إلى الأصول واستعادةً لتكوين الكون، بصورة رمزيّة. إننا نتعرّف على قيمة مثل تلك الأساطير عند ملاحظة ما كان يجري، على

سبيل المثال، عند أبناء قبيلة نافاهو[1] بصورة عامة. بمناسبة بعض الاحتفالات الهادفة إلى شفاء المريض من أسقامه أو تنسيب فتى إلى الشامانيّة، كانت تتم رواية خروج البشر من أحشاء الأرض وكيفيّة متابعة المسلك العسير المفضي إلى سطح الأرض وإلى مشاهدة النور.

هذا يعني أن الأساطير التي تتحدّث عن أصل البشر ما زال لها حضورها وفعاليّتها في الحياة الدينيّة للقبيلة. لذلك لا تُروى كيفما اتفق، ولا في أي وقت. إنّما تُروى فقط من أجل مرافقة، ومن أجل تبرير ممارسة طقسية معدّة لاستعادة أمر من الأمور مثل صحة المريض أو استرجاع طاقته الحيويّة. ومن أجل استرداد الصحة، كانت تستعاد، بحضور المريض، وعن طريق الرواية، مسيرة العالم، منذ البداية وكان يتم، بالطقس، خروج أوائل البشر، مرة أخرى، من أحشاء الأرض. ولأن الراوي يجعل لخلق الإنسان المسبوق بخلق الكون حضور وفاعلية، لذلك **يترجّى المريض استعادة الصحة والعافية التي تمتّع بهما الإنسان عند الخلق**. وكان يعاني في وجوده الصميمي، المشقّة من **مسيرة الخروج من باطن الأرض**، الذي تمّ في البدايات. بعبارة أخرى، إنه يغدو بفعل الرواية المذهل، **معاصراً** لخلق الكون ولخلق الانسان. **هذه العودة إلى الأصول**، ونقول في موضوعنا هذا، **العودة إلى الأرض– الأم**، وهذه الاستعادة لتكوين الكون ولتكوين الإنسان، إنّما تؤلّفان نهجاً هاماً في فنون العلاج والمداواة المتبعة في قديم الأزمنة.

ذكريات وحنين

بوسعنا اجراء مقارنة بين أساطير الخروج من أحشاء الأرض وبين ذكريات تعود إلى وجودٍ من مرحلة ما قبل الولادة. يزعم بعض الشامانيين من أمريكا

(١) نافاهو: وقد مرّ ذكرها هي قبيلة من السكان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية، تقطن خصوصاً منطقة أريزونا. انتقلت إلى حياة الحضر. يبلغ تعدادها ١١٠,٠٠٠ نسمة. تشتهر بالرسوم الملوّنة على الرمل. وتتكلّم لغة الانابا سكان. (المترجم).

الشمالية أنهم احتفظوا عنه بذكريات قويّة. الأمر في هذه الحالة، يتعلّق بدخول روح الشامان في أحشاء الأم، وبإقامتها في ظلمات الرحم، وبعبورها، في نهاية الأمر، إلى عالم النور. يبدو، للوهلة الأولى أن مثل تلك الذكريات العائدة إلى وجود ما قبل الولادة، لا صلة لها إطلاقاً بالأساطير المعنيّة بخروج الأسلاف من أحشاء الأرض-الأم. لكن الصورة في الحالتين هي ذاتها. من الملاحظ أن الذكريات الشخصية التي يحملها الشامان تقدّم أسطورة لحياة عاشها تحت الأرض، أعقبها خروج إلى السطح، إلى عالم النور، ولتلك الأسطورة بدائل تعزى إلى صلة مثل تلك الذكريات بولادة شخصية.

إليكم بعض الأمثلة:

يروي شامان أن روحه اتخذت قراراً يقضي بأن تدخل جَسَدًا، عند أبناء قبيلة أيووا. عندها ولجت الروحُ باب خيمة، يحيط به فرو الدبّة. ومكثت في الخيمة بعض الوقت ثم خرجت. وبذلك وجد الشامان نفسه وقد وُلد إلى حياة جديدة. والخيمة، في هذا المقام، تماثل أحشاء الدبّة.

هنالك شامان من قبيلة وينيباغو يروي إحدى مغامرات انتقاله إلى جسد آخر. يقول إنه لم يدخل جسد امرأة. وإنّما دخل غرفة. ويضيف: «هناك بقيتُ بحالة وعي، بصورة مستمرّة. وفي يوم طرق سمعي ضجيج صادر عن أطفال يلعبون خارج الغرفة. ورحتُ أسمع الصَخَب بين الحين والآخر. وقررّت أخيراً الالتحاق بهم. مررتُ من باب. لكن بدا لي أني وُلدت من جديد من امرأة. ولما صرتُ خارج الغرفة، لامس جسمي هواء منعش عليل، وأخذت أصرخ»[1]. غير أن حنين العودة إلى الأرض- الأم يغدو، أحياناً ظاهرة جمعيّة. وعندها يكون

---

(١) راجع مجلة:
Traditons of the iowa indians: Journal of american fulk - CLore: 1925 Vol. 38 P. 479: Alenson Skinner.

علامة تدلّ على رفض المجتمع، الكفاح من أجل العيش والبقاء. وكأنه راح يدنو من الاختفاء التام عن مسرح الحياة. هذا هو حال أبناء قبيلة يارورو Yaruro القاطنين أمريكا الجنوبية، ويؤلفون شعباً لا يقلّ في «بدائيّته» عن الفويجيين. إنهم يعيشون مثل بشريّة الأزمنة القديمة، لأنهم ما زالوا يجهلون الزراعة، ولا يعرفون من الحيوانات الداجنة غير الكلب.

الأم العظمى عندهم، تقيم في الشرق، في منطقة قاصية يسمّونها الكوما Kuma، ويحلم أبناء القبيلة الرحيل إليها. هناك، في بلد الأم العظمى «التي يأوي إليها الأموات، سيولدون إلى حياة جديدة، كما يولد الأطفال، وسينعمون بحياة فردوسيّة رائعة، ويؤكد أبناء بارورو أنهم عرفوا تلك الحياة، في القديم، قبل مجيء السكان البيض. ومن الجدير بالذكر أن الشامانيين، من أبناء جلدتهم، يرحلون، أثناء انخطافهم، إلى بلد الكوما، وفيما بعد، يروون ما شاهدوا.

إن قبيلة بارورو لتعاني بكاملها من الحنين إلى **ذلك الفردوس المفقود**. ويبدو أبناؤها متلهفين إلى لقاء الموت، وإلى الالتحاق ببلد الأم العظمى. ربّما فعلوا ذلك ورحل معظمهم إلى الفردوس الجميل. وفي مطلع القرن العشرين، وعندما زار المستكشف بيترولو Petrullo مكان إقامتهم، لم يبقَ منهم إلا بضع مئات.

الأرض الوالدة

هنالك اعتقاد حظي، فيما مضى، بانتشار عالمي، يقول ان البشر هم من مواليد الأرض. وما علينا إلا أن نتصفح بعض الكتب حول هذا الموضوع[1]. يقال عن الإنسان في لغات عديدة إنه «المولود من الأرض». وتشير إلى هذه الخاطرة

---

(١) يذكر ميرسيا إيلياد كتاب: Mutter Erde لمؤلفة Dieterich وكتاب: Kind und Erde لمؤلفه Nyberg.

الأناشيد الروسيّة والأساطير عند أبناء قبيلة لابون Lapon وعند الاستوانيين. لقد ساد اعتقاد بأن الأطفال «يأتون» من أعماق الأرض: من المغاور والكهوف.

ثمّة معتقدات مشابهة ما زالتْ باقية في أوروبا، إنّما أخذت شكل حكايات شعبيّة، وروايات أقرب إلى الخرافة، أو لنقل ببساطة: إن المعتقدات توارتْ في الاستعارة والمجاز.

بوسعنا القول إن كل منطقة، وكل مدينة أو قرية على وجه التقريب، عرفتْ، حسب رأي أبنائها، صخرة أو ينبوع ماء يأتي بالأطفال. لكن لنتجنّب الاعتقاد بأن مثل تلك الروايات ذات الطابع الخرافي أو تلك الاستعارات والمجازات ليست إلا حكايات للتسلية تُقدّم للأطفال. ذلك لأن الواقع أشد تعقيداً. حتى عند الأوروبيين، من أبناء زماننا، **هنالك إحساس غامض بارتباط المرء بالأرض التي وُلد فيها، ارتباطاً روحيّاً، صوفيّاً**. إذن الأمر لا يتناول، فقط، عاطفة دنيويّة بعيدة عن القداسة، عاطفة حب للوطن أو لبلد ينتمي إليه الإنسان. ونحن لسنا بصدد الاعتزاز بالوسط العائلي، أو احترام وتقدير الأجداد والأسلاف المدفونين، منذ أجيال، حول كنائس القرى.

إنّما هنالك أمور أخرى عديدة ينبغي أن تؤخذ بالحسبان تتمثّل في **تجربة الأرض وفي تجربةٍ للتراب من المستوى الصوفي الروحاني**. إنه شعور عميق لدى المرء بخروجه من الأرض، بأنه أتى منها، وبأن الأرض ولدتْه، تماماً كما منحت الوجود، وبخصوبة لا حدّ لها، إلى الصخور، وإلى الأنهار، وإلى الأشجار والأزهار. بهذا المعنى ينبغي أن نفهم الانتماء إلى الأرض. ثمة شعور **بأننا أشخاص من مكان**. وإنها لعاطفة من بنية كونيّة تتجاوز، إلى أبعد الحدود، الرابطة العائليّة والارتباط بالأسلاف.

نحن على علم بأن الأب كان، من خلال تراث شعوب عديدة، يلعب دوراً متوارياً، لكن دور الأم كان دائماً مؤكّداً. وقد استمر هذا الاعتبار مدة طويلة.

كان يقال في فرنسا، في زمن النظام الملكي: «إن الملك هو ابن الملكة». لكن هذا الوضع بالذات، لم يكن على هذا النحو، في عهد قديم، لأن مهمة الأم كانت في استقبال الطفل عند ولادته.

ثمة معتقدات يتعذّر حصرها تعلمنا أن المرأة، في قديم الزمان، تصير حُبلى عندما تدنو من بعض الأشياء أو الأماكن: كالصخور، والمغاور، والأشجار والأنهار. عندها تدخل روح الطفل أحشاءَ المرأة فتغدو حاملاً. وأيّاً كان الشرط الذي يحكم أرواح الأطفال - وسواء كانت أرواح أجداد أو لم تكن - فإن أمراً واحداً يبقى مؤكّداً نعبّر عنه بالقول: حتى تدخل الأرواحُ أجساد النساء يكون عليها أن تتريّث وأن تنتظر، متواريةً، في مكانٍ ما: في أتلام الفلاحة، في المستنقعات، في الأخاديد والشقوق، في الغابات. وكأنّها بذلك الفعل تحيا نوعاً من الوجود الجنيني في أحشاء الأرض، أمّها الحقيقيّة. ومن هناك يأتي الأطفال. من هناك، بحسب معتقدات سادتْ في أوروبا حتى القرن التاسع عشر، تأتي بتلك الأرواح بعضُ الأحياء المائيّة من مثل الأسماك والضفادع، وخصوصاً الإوزّ.

ومما لا شك فيه أن هذه الذكرى الغامضة لما قبل الوجود الراهن الذي عاشه المرء في أحضان الأرض، كان لها نتائج هامّة للغاية. لقد أوجدت عند الإنسان شعوراً بالقرابة الكونيّةمع الوسط المحيط. بل بوسعنا القول: كان شعور الإنسان في تلك الحقبة، بانتمائه إلى النوع البشري أقلّ من شعوره بمشاركته الكونيّة- البيولوجية، في الوسط الطبيعي والحيوي الذي فيه يحيا.

بالطبع، كان يعرف أن له أمّاً مباشرة، تلك التي ينعم برؤيتها، إلى جانبه، بصورة مستمرة. لكن كان لديه إحساس، أيضاً بأنه أتى من مكانٍ بعيد، وبأن إوزةً نقلته، أو ضفدعةً، إلى أحشاء أمّه المباشرة، وبأنه عاش، فيما مضى في المغاور وفي الأنهار. وقد تركت تلك المعاناة آثاراً في اللغة. كان الرومان، على سبيل

المثال، يسمّون الولد غير الشرعي «ابن الأرض». أمّا الرومانيّون، فيسمّونه، حتى في أيّامنا، «ابن الأزهار»(١).

هذا الصنف من التجارب الكونيّة - البيولوجيّة إنّما كان يؤسس لترابط مع المكان من المستوى الصوفي الروحاني، ما زالت شدّته باقية، حتى هذا الزمان، من خلال التقاليد والثقافات الشعبيّة. أمّا الأم المباشرة فكانت تعمل جاهدة من أجل الارتقاء بعمل الأرض - الأم. وعند الممات، تنشأ عند المرء رغبة قويّة في **إعادة لقاء الأرض - الأم**، وفي أن يُدفن فيها: أعني في التراب الذي أتى منه. وقد صرنا، الآن، على علم بدلالته العميقة. من هنا، يتولّد **الخوف، عند المرء، من دفن رفاته، في مكان آخر**، ومن هنا، يتولّد الفرح من إعادة التحاقه بتراب وطنه عن طريق الدفن: فرحٌ جرى التعبير عنه، أحياناً، من خلال الكتابات على المدافن الرومانيّة منها:

«هنا وُلد وهنا رقد»(٢) و«رغب في العودة إلى حيث كانت ولادته». **هكذا يقتضي الانتماء إلى الأرض انتماءً تاماً، اتباعُ دورةٍ كاملة تبدأ مع الولادة وتنتهي مع الوفاة**. وعند الممات يكون من الضروري العودة إلى الأم. تقول الريج فيدا (الفصل العاشر-١٨): «ازحفْ نحو أمّك: الأرض». كذلك جاء في أنارفا فيدا (الفصل الثامن عشر-٤٨): «أنت من الأرض، وها أنا أودعك التراب». ويردّد الصينيّون أثناء تشييع الميت: «ليعدْ لحمه وعظامه، من جديد، إلى الأرض».

وضع الطفل الوليد على الأرض

إن التجربة الأساسيّة التي تبيّن أن الأم ليست إلا ممثّلة للأم العظمى: الأرض، أتاحت ظهور عادات وأعراف شعبيّة يتعذّر إحصاؤها. نذكر على سبيل

---

(١) يقال في الفرنسية عن الولد غير الشرعي: «الابن الطبيعي» ويقصدون: «ابن الطبيعة». (المترجم).

(٢) «هنا وُلد وهنا رقد» ترجمة العبارة اللاتينية: «hic natus, hic situs est» . (المترجم).

المثال أن وضع الطفل على الأرض، عند الولادة، هو فعل طقسي نعثر عليه في كل مكان تقريباً، في المناطق الممتدّة من أستراليا إلى الصين، ومن أفريقيا إلى أمريكا الجنوبيّة. غير أن هذه العادة تراجعت ثم زالت عند اليونان والرومان في المرحلة التاريخيّة. ولا يخامرنا الشك من وجودها في زمن قديم. نذكر أيضاً اكتشاف تماثيل لإلهات، معنيّةبالولادة مثل إيليتيا وداميا وأوكسيا، وهي جاثمة على الركبة، وفي وضع المرأة التي تلد على الأرض مباشرة. ومن الجدير بالذكر أن النصوص الشعبية عند قدماء المصريين تقول إن عبارة «الجلوس على الأرض» تعني أيضاً«عملية الولادة» أو «أن المرأة تلد».

ليس من العسير إدراك الدلالة الدينيّة الكامنة في هذه العادة. ذلك أن الولادة ووضع الوليد على الأرض يؤلّفان نسخة كونيّة مصغّرة لفعل نموذجي أنجزته الأرض في قديم الزمان. ويكون على الأم البشريّة تقليد وتكرار ذلك الفعل الأولي القديم الذي أتاح ظهور الحياة وخروجها من أحشاء الأرض. وبالتالي، يتوجّب على كل أمّ أن ترى ذاتها على اتصال مباشر مع الأم العظمى: الأرض، لكي تسير على هديها، عند إنجاز ذلك السر الديني المتمثل في الولادة، ولكي تستمد منها طاقات حيويّة حاملةً لليمن والبركة، ولتجدَ فيها الحماية والرعاية للأمومة. ويبقى إيداع الطفل الوليدعلى الأرض واسع الانتشار. وما يزال يُعمل بهذه العادة حتى أيّامنا في إقليم أبروز[1]، حيث يجري وضع الطفل الوليد على الأرض، بعد غسله وقماطه. ونعثر أيضاً على هذه الممارسة الطقسيّة، عند الإسكندنياف وعند الألمان، وفي بلاد فارس وفي اليابان وفي أمكنة أخرى. ويقوم والد الطفل بعد ذلك برفعه وحمله بين يديه معرباً عن شكره على استمرار التقاليد المرعيّة.

---

(١) أبروز Abruzzes: أقليم في وسط إيطاليا بلغ عدد سكانه عام ١٩٩٩/ ١,٢٤٣,٩٦٠ شخصاً. عاصمته أكويلا. وهو عبارة عن منطقة جبلية تسمّى قمتها كران ساسو Gran Sasso وارتفاعها ٢٩١٤ متراً. (المترجم).

لقد بحث مرسيل كراني موضوع إيداع الطفل الوليد على الأرض، في الصين القـديمة، وأجـاد في الكشف عن دلالـة ذلك الطقس. ذكـر أن **الإنســان في النزع الأخير، شأن الطفل في مرحلة الولادة**، يوضع على الأرض. عندما يتم التـقاط النَفَس الأخير لإنسان مشرف على الموت، وعندما يجري، بدون جدوى، استدعاء **الروح-النَفس** التي كانت الأولى، في رحيلها عن الجسـد، عندها يجهش الجميع في البكاء حـول الميت الراقـد على الأرض، مـثلمـا يبكي الطفل الوليـد في بعض البلدان، ثلاثة أيام، على الأرض. بالإمكان القول: من أجل ولادة طفل، أو موت إنسـان، ومن أجل الالتـحـاق بعـائلة تحيـا حيـاتهـا على الأرض أو بعـائلة الأجـداد والأسـلاف المدفـونـة تحت التـراب، ومن أجل الخـروج من الأولى أومن الثـانيـة، هنالك عتبة مشتركة هي **الأرض: مكان الولادة**.

ليست الأرض، فقط، المكان الذي تبـدأ فـيه الحـيـاة وتسـتـمـر، إنهـا أيضـاً الشـاهد الهـام على تنسيب المرء إلى نمط من الوجود الجديد. إنّ لهـا سلطة مطلقـة وإنها تُصدر حكمـاً إلهيـّاً خفيـّاًعن مدى نجاح ذلك التنسيب. عندما نضع طفلاً وليداً أو إنسـانـاً ميتـاً على الأرض، يكون على الأرض أن تقـول إذا كـانت الولادة وإذا كان الموت من الأمور الطبيعيّة والصحيحة، وإذا كان من الواجب اعتبارهما كوقائع مقرّرة ومألوفة ... إن الطقس الذي يقضي وضع كل من الطفل الوليد والميت على الأرض إنّمـا ينطوي على فكرة تقـول بوجـود **تطابق في الجوهر بين الجنس البشري والأرض**. وفي الواقع، يجـري التعبير عن هذه الفكرة من خلال **الشعور بالانتماء إلى الأرض**، وهو الأقوى من بين المشـاعر التي أمكن اكتشـافها في بدايات التاريخ الصيني. ونضيف أنّ **فكرة التحالف الوثيق بين البلد وسكانه أخذ بها الناس وآمنوا بها بعمق شديد، حتى أمكن لها الانتقال إلى مجال المؤسّسات الدينيّة وإلى النصوص الحقوقيّة المعنيّة بالشأن العام**.

وبفضل دراسة قام بها كراني، تشكّلت لدينا مدلولات صورة الأرض -الأم.

كانت الأرض- الأم تظهر في البداية، بمظهر الحياد من المكان المقدّس وكأنها المبدأ الميسّر لكل ترابط وتكامل. لكن، بعد حقبة من الزمن، وضمن مجموعة من المفاهيم ومن الصوَر التي شكّلها تنظيم الأسرة القائم على النَسَب إلى الأم، تمّ تصورّ الأرض المأهولة، من خلال ملامح تُظهر مقدرة الأمومة ومنزلة المرأة المرضع.

وعلى الأرجح، كان يجري، في أزمنة قديمة، دفن الميت في بيت العائلة حيث يُحفظ البذار. ولمدة طويلة، بقيت النساء مكلّفة بحراسة البذار. ولم تكن الحبوب المعدّة لزرع أرض الملك، لتودع في قاعة الملك المدعو ابن السماء، وإنّما كانت تُحفظ في زاوية من القصر مخصّصة للملكة. وإذا عمد رب العائلة، في أسرة كريمة نبيلة، إلى وضع سريره، حيث يُحفظ البذار، وحيث تتردّد الأرواح، فهذا يعني أنه قام بالاعتداء على مقام يخص ربّة المنزل. **هنالك عهد مضى، كان الانتساب في العائلة إلى الأم، وكان الزوج في البيت بمنزلة الصهر. ومع ظهور الأسرة المنسوبة إلى الأب، ومع إعلان سلطة الأب، في تلك المرحلة المتأخرة فقط، شغلت الأرض مرتبة الإله، بعد أن كانت الأرض- الأم**[1].

نرى أن نلاحظ الأمر التالي:

قبل أن يتم تقديم **الأرض كأم، أحسّ بها الإنسان كقدرة مبدعة ذات فعل كوني محض**، قدرة محايدة بالنسبة لجنس الذكر والأنثى، أو قد نؤثر القول: إنها أرقى من الانتماء إلى جنس. هذا هو ذات التصورّ، الذي أشرنا إليه قبل قليل، عن

---

(١) يرى الباحث مارسيل كراني أن تجسيد الأرض للإلهة العظمى هو حديث نسبياً. وربما يعود إلى القرن الثاني ق.م. ولكن granet يبين أن الإلهات العظمى للأرض حلّت محل إلهات أنثوية أو إلهات محايدة بالنسبة لجنس الذكر والأنثى، اعتقد بها الإنسان في القديم. وقد أيدت هذا الرأي أبحاث «كارل هانتز» الخاصة بالديانات الصينيّة في ما قبل التاريخ أو في بداية التاريخ.

الانتماء الروحاني إلى الأرض. بموجبه، يعتبر الأولاد وكأنهم «قدموا» من تراب الوطن- الأم بالذات. وبالتأكيد، فإن الأرض التي تعطي الأولاد مثلما تنتج الصخور و الينابيع والأعشاب، تبقى دائماً الأم، وإن كانت أوصاف الأنوثة لأمومتها غير واضحة تماماً.

قد يكون بوسعنا الكلام، في هذه الحالة عن أم أوليّة. إنها، ربّما، تتناول ذكرى غامضة عن وجود خصائص الذكر عند الأرض الأم، أو عن إمكاناتها في الولادة بدون إخصاب، وعن الولادة من تلقاء ذاتها. ولنا عودة إلى هذا الموضوع الهام.

رحم جوف الأرض والأجنّة

في الوقت الحاضر، نلاحظ أن تصوّر الأرض، بوصفها أمّاً كونيّة، يتأكد حتى من خلال ما يمكن تسميته: المستوى البيولوجي للوجود. لئن كانت الأرض أمّاً مزوّدة بالحياة، إذا كانت أمّاً ولوداً، فإن كل ما تُنتج هو، في الآن عينه، عضوي ومزوّد بالحياة. هذا الكلام لاينطبق فقط على الناس والنبات، وإنّما أيضاً على الحجارة وعلى المعادن.

هناك عدد لا بأس به من الأساطير تتحدّث عن الحجارة وكأنها عظام الأرض-الأم. يذكر دوكاليون[1] أنه كان يرمي «عظام أمّه» الموجودة فوق كتفه من أجل إعمار العالم. وفي الواقع، لم تكن تلك العظام شيئاً آخر غير الحجارة. لقد كان العظم ممثّلاً لينبوع الحياة بالذات، في تراث الشعوب التي تتعاطى الصيد والعائدة إلى حقبة العصور الحجرية القديمة. إن الماهية النهائيّة للحياة تتركّز في

---

(١) دوكاليون Deucolion بحسب الميثيولوجيا اليونانية، هو ابن بروميثي وزوج بيرآ Pyrrha. وهم الوحيدون الباقون على قيد الحياة، عقب طوفان سبّبه زوس. عمل دوكاليون وزوجته على إعمار العالم وعلى تكاثر البشر من خلال رمي حجارة تحولّت إلى رجال وإلى نساء. (المترجم).

العظم. وبدءاً من العظام، تنبعث حياة جديدة للحيوان، وعلى السواء، للإنسان. وبحسب ما تروي الميثولوجيا اليونانيّة، عندما كان دوكاليون يزرع الحجارة، كان، في الحقيقة، يضع البذور لإنسانيّة جديدة.

وإذا كانت **الأرض تماثل الأم** فإن كل ما تحويه في أحشائها هو نظير للأجنّة، ولكائنات حيّة في مرحلة «النضج» أعني في مرحلة النمو والتطور. وقد جرى توضيح هذا التصوّر على نحو جيد للغاية، من خلال مفردات من علم المعادن، واردة في تراث شعوب عديدة. هنالك مؤلّفات هنديّة، على سبيل المثال، تتحدّث عن علم المعادن وتقول عن **الزمرّد إنه بمثابة جنين يقبع في رحم موجود في صخرة**. ثمة شواهد لغويّة تلفت الانتباه إلى هذه الحالة. في اللغةالسنسكريتيّة، الكلمة الدالة على زمرّد هي أسما كاريوجا. ومعناها أيضاً «المولود من صخرة». ويرى نص آخر أن **الماس** يتميز عن **الحجارة المتبلورة** بالفارق في العمر الزمني. ويُسمّى الماس باكّا Pakka وتعني هذه الكلمة أيضاً«الناضج». أمّا الحجارة المتبلورة فيقال لها كاكشا Kakcha وتعني في الوقت ذاته«غير ناضج» و«أخضر» و«غير مكتمل النمو».

لا شك أن تلك التصورآت موغلة في القدم. **وقد جرى تشبيه مناجم المعادن، وكذلك مصبّات الأنهار، برحم الأرض الأم**. نذكر، في هذا المقام، أمثلة مستمدة من اللغات. في **البابلية**، كلمة بو Pu تعني، في الآن عينه، **ينبوع النهر والمهبل**. وفي **اللغة المصريّة القديمة** يترجمون كلمة بي Bi: **دهليز المنجم**. وتعني أيضاً **المهبل**، كذلك في **السومريّة** كلمة بورو Buru تعني **المهبل**، وفي الوقت ذاته، النهر.

من المرجّح أن المعادن المستخرجة من المنجم تماثل، في رأي الأقدمين، الأجنّة. لقد ترجم بعضهم الكلمة البابليّة انكوبو An-kubu «الجنين» وترجمها البعض الآخر«الطرح والجهيض». على أيّة حال، هناك تناظر خفي بين التعدين

وبين القبالة والولادة. إن الذبيحة الدينيّة التي تقدّم، أحياناً، على مقربة من الأفران حيث يجري إعداد المعادن لتشبه التضحية بالأجنّة. إنّما يكون على الأجنّة المعدنيّة إنجاز نموّها بالشكل الأجود والأكمل، في زمن محدود للغاية، يقلّ كثيراً عن المدّة التي يستغرقها نموها لو بقيت مدفونة تحت التراب. إن عمليّة التعدين، شأن العمل في الزراعة، الذي يقتضي أيضاً خصوبة الأرض - الأم، انتهت إلى إيجاد شعور بالثقة عند الإنسان، وحتى بالفخر والاعتزاز. ذلك أن الإنسان يشعر بقدرته في المشاركة بفعل يخص الطبيعة، وبقدرته، بوساطة التعدين، على الإسهام في مسيرة نمو المعادن التي يكون لها أن تتحقق، تلقائياً، في أحشاء الأرض، خلال آجال طويلة. بهذا الاعتبار، يعمل الإنسان على تعجيل وعلى تسريع إيقاع نضج المعادن، الإيقاع الذي تؤدّيه الأرض في باطنها بصورة بطيئة. إن الإنسان، من خلال هذا المنظور، ليحل محل الزمان[1].

لقد دخلت الكيمياء في الأزمنة القديمة، في ذلك الأفق الروحاني، وراح الكيميائي يتناول عمل الطبيعة ويسعى إلى إنجازه، بالشكل الأكمل، وبأقصى سرعة ممكنة، فيما هو يحاول بناء نفسه بنفسه. من المعلوم أن الذهب، في نظر الأقدمين، هو معدن نبيل يتميّز بالرقي لأنه، برأيهم، ناضج نضوجاً كاملاً. أما سائر المعادن فتصير ذهباً إذا ما تركت في رحمها، في باطن الأرض. ولكن يلزمها، لتحقيق غرضها، مئات وآلاف القرون. غير أن الكيميائي، شأن العامل في مجال التعدين الذي ينقل الأجنّة الأرضية إلى معادن، بتسريعه النمو البادئ في الأرض - الأم، إنّما يحلم في مواصلة ذلك التسريع، وفي تتويجه بإجراء تحويل نهائي لجميع المعادن العادية - نقول عادية لأن نضجها غير كامل - تحويل إلى المعدن النبيل الراقي، الناضج نضجاً كاملاً: أعني الذهب.

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية:
Forgerons et Alchimistes. (المترجم).

وهذا ما أتى على ذكره بن جونسون في مسرحية الكيميائي (الفصل الثاني- المشهد الأول). وجاء فيها:

سابتل: «بإمكاننا القول الشيء ذاته عن الرصاص وعن المعادن الأخرى التي يمكن أن تغدو ذهباً إذا أتيح لها متسع من الوقت

مامون: لكن يعود إلينا القيام بهذه التقنية في المستقبل».

التيـــه

نرى الآن العودة إلى صورة الأرض- الأم التي تم تقديمها كجسد أم عملاقة. وبالتأكيد، إذا تبيّن أن ثمّة تماثلاً بين دهاليز المناجم ومصبّات الأنهار وبين مهبل الأرض الأم فإن هذا التماثل وهذه الرمزيّة، تصحّان، بالأولى، على المغاور وعلى الكهوف. **لا شك أننا على علم بالدور الديني الذي لعبته الكهوف، منذ العصر الحجري القديم**. ونضيف **أن الكهوف**، من المرحلة السابقة للتاريخ، التي جرت مماثلتها، مرات عديدة، مع **التيه**، أو تمّ تحويلها بصورة طقسيّة إلى تيه، إنّما كانت، في الوقت ذاته، مسرحاً لتنسيب الفتيان، ومكاناً لدفن الموتى. ويُعتبر التيه أيضاً الشبيه بجسم **الأرض الأم**. يعادل الولوج إليه، أو إلى كهفٍ، **عودة إلى الأم على الصعيد الروحي**. تلك العودة هي هدف تسعى إليه طقوس تنسيب الفتيان، وعلى حدٍ سواء، طقوس المآتم والجنازات.

وقد بينّت أبحاث جاكسون كنيات **Knight** **أن رمزيّة التيه**، المعتبر بمثابة جسم إلهة أرضية، استمرت لمدة طويلة. نشير في هذا المجال إلى أن الإنسان القديم، نظر إلى مدينة طروادة[1]، وكأنها الأرض، كل الأرض. أعني كأنها الآلهة

---

(١) طروادة: مدينة قديمة في آسيا الوسطى تقع مكان المدينة التركية الحالية هيزارليك قرب الدردانيل. ازدهرت في الألف الثالث ق.م. ثم تعرّضت للدمار بسبب الحروب والكوارث الطبيعية. وتم القضاء عليها في نهاية القرن الثالث عشر ق.م. يتحدّث هو ميروس في الالياذة عن الحرب الأسطورية التي دارت فيها. (المترجم).

الحامية. ذلك أن مناعة المدينة القديمة وهيبتها تجعلانها في منزلة الآلهة الحامية للبشر، الآلهة ذات البكارة والطهارة. ولابدّ من القول إن جميع تلك الرموز التي تتداخل وتأتي مكملّة لبعضها البعض، إنّما تدل على بقاء الصورة الأوّلية للأرض- المرأة. لكن لا نرى أنفسنا فقط، أمام إجراءات تتم في الكهوف لتنسيب الفتيان وللمآتم والجنازات، إنّما يجري في الكهوف أيضاً الاحتفال بزواج من المستوى الميثيولوجي. نذكر على سبيل المثال: قران بيلي Pelée بتيتيس Thétis[1]. وقران جازون Jason بميدي Médée[2] وزواج تحدّث عنه فيرجيل في الاينييد (الفصل الرابع) بين إيني Enée وديدون Didon[3]. وعندما يتم الزواج-كما يقول فيرجيل- تثور العواصف. وبينما ينطلق هزيم الرعد وتنقض الصواعق يصدر عن الحوريّات صراخ على ذرى الجبال. وتلك هي علامة تدلّ على دنو إله السماء من زوجته الأرض- الأم. وما زواج الإله إيني بالإلهة ديدون إلا محاكاة للقران النموذجي: أعني الزواج الإلهي على الصعيد الكوني. غير أن الإلهة ديدون لم تنجب ولداً. وإن أيّة ثمرة لم تبارك ذلك الاتحاد. لهذا يقوم إيني بهجرها.

إن ديدون لم تجسّد، في ذاتها، الأرض -الأم بجدارة وامتياز. وكان اتحادهما عقيماً لذلك أقدمت، بعد رحيل إيني عنها، على الصعود إلى المحرقة. إن زواجهما، في نهاية الأمر، لم يكن زواجاً مقدّساً سعيداً. وعندما تلتقي السماءُ الأرضَ، تنطلق الحياة بأشكال لا يحصى عددها، على جميع مستويات

---

(١) بيلي Peleé: حسب الميثيولوجيا اليونانية، تزوّج من الحوريّة ثيتيس Thétis وأقام حفلة زفاف دعا إليها جميع الآلهة. وقد وُلد من هذا الزواج البطل أخيل. يروى أن بيلي، بعد الممات، لحق بزوجته الحورية ثيتيس، في العالم الآخر، وما زال يعيش معها في أعماق البحر. (المترجم).

(٢) جازون Jason: هو أحد الأبطال البارزين، وابن ايرون ملك ايولوكوس. تزوّج الأميرة الساحرة ميديا. واستطاع بمساعدتها أن يأتي بالفرو الذهبي من مملكة الكولشيد. (المترجم).

(٣) إيني Eneé: هو بطل حروب طروادة. ولدته أفروديت من انتشيز. تزوّج ديدون ملكة قرطاجة. نزل إلى عالم الأموات ثم عاد إلى الحياة، وتابع ترحاله. وأصبح مؤسساً لطروادة الجديدة، أعني مدينة روما. وقد غنّى فيرجيل انتصاراته في ملحمة الإنياذة. (المترجم).

الوجود. بذلك يكون الزواج المقدّس فعلاً من أفعال الخلق. إنه، في الآن عينه، زواج كوني وبيولوجي. وهو أيضاً، في الوقت ذاته، خلق للكون وللحياة.

الزواج الكوني المقدّس

الزواج الكوني المقدس، بين السماء والأرض هو أسطورة واسعة الانتشار للغاية، تتحدّث عن الخلق الكوني. نصادفها، على وجه الخصوص، في أوقيانوسيا-من أندونيسيا إلى ميكرونيزيا[1]- وكذلك في آسيا وفي أفريقيا وفي الأمريكيتين، وتشبه إلى حد ما، أسطورة يحدثّنا عنها هزيود في كتابه عن «ولادة الآلهة».

هنالك أورانوس إله السماء يرتبط بإلهة الأرض جيا[2]. وينجم عن قران الزوجين الإلهيين إنجاب آلهة وكائنات مائيّة بعين وحيدة، وكائنات أخرى غريبة تبعث الرعب والهول. «إن السماء بقداستها تأخذها النشوة عند ولوجها جسم الأرض». هذا ما أتى على ذكره إيشيل Eschyle في روايته المفقودة المسمّاة: الدانياد Les Danaiades. وجاء فيها أن كل ما هو موجود: الكون والآلهة والحياة، نشأ من ذلك الزواج.

من الملاحظ أن أسطورة الزواج الكوني المقدس- وإن كان لها انتشار واسع للغاية- لا تحمل طابعاً كونيّاً. على سبيل المثال، لم يكن لها وجود مؤكد عند

---

(١) ميكرونيزيا: دولة اتحادية في أوقيانوسيا مساحتها ٧٠٧كم٢. عدد سكانها ١١٠,٠٠٠نسمة عاصمتها بوليكير. تعدّ(١٠,٠٠٠) نسمة. لغتها الإنكليزية وتستعمل الدولار الأمريكي في التداول النقدي. صارت عضواً في الأمم المتحدة عام ١٩٩١. (المترجم).

(٢) جيا géa: هي الأرض الأم التي انبثقت من الخواء الكوني من تلقاء ذاتها. ثم كوّنت السماء - أعني أورانوس- وتزوجت من أورانوس. وُلد لهما آلهة عديدون وكائنات أسطورية مثل المردة والسيكلوبات وكرونوس. وتمثّل جيا، قوّة الخصب، وتحمي تكاثر النوع الإنساني. خصص لها هوميروس أحد أناشيده لتمجيدها. ويماثلها عند الرومان، الإلهة ديميترا، إلهة الأرض والخصوبة. (المترجم).

سكان أستراليا الأصليين، وعند الشعوب المقيمة في القطب الشمالي، وعند الفويجيين وعند أقوام من البدو تعيش على الصيد، وعند الرعاة في آسيا الشمالية والوسطى. ثم إن بعض هذه الشعوب، من مثل الأستراليين والفويجيين- وتُعدّ من أقدمها- ما تزال ترى نفسها حاملة لثقافة من مرحلة العصر الحجري القديم.

بحسب التراث الميثيولوجي لتلك الشعوب، هنالك كائن سماوي عظيم خلق الكون. يقال، أحياناً إنه **خالق من العدم**. وعندما تكون له زوجة وأولاد فهو الذي يأتي بهم إلى الوجود. بوسعنا الافتراض أن الإنسان جهل أسطورة الزواج الكوني المقدّس، في مرحلة العصر الحجري القديم والتي لا نرى لها أثراً في مجال الثقافة والدين. هذا لا يعني بالضرورة أن الإنسان جهل أيضاً الآلهة العظمى للأرض، وللخصوبة الكونيّة. على العكس، فإن مستودعات من العصر الحجري القديم، في آسيا وفي أوروبا قدّمت عدداً كبيراً من التماثيل الصغيرة، المعمولة من العظام، تمثّل إلهةَ عارية. وفي أغلب الأحيان، تأكد وجود نموذج أول لآلهات عظمى كثيرة العدد، منذ العصر الحجري الحديث، وفي كل مكان تقريباً. من جهة أخرى، نحن نعلم أن **الأمّهات العظيمات** لسن وقفاً على الثقافات الزراعية وإنّما بات بمقدورهن احتلال منزلة متميّزة بعد اكتشاف الزراعة. لقد عرفتها أيضاً شعوب تعاطت الصيد. وشاهدنُا على ذلك القول وجود **أم عظمى للحيوانات الأليفة**، **وأم عظمى للحيوانات المتوحّشة**. نعثر عليهما، من خلال تراث شعوب تقيم في شمال آسيا وفي المناطق القطبيّة الشماليّة.

مع ذلك، فإن غياب **أسطورة الزواج المقدّس**، في الطبقة الأقدم من الديانات البدائية، هو غني الدلالة بالنسبة لبحثنا. بوسعنا تقديم فرضيّتين لشرح هذه الظاهرة. إليكم الأولى:

في تلك المرحلة من الثقافة، الموغلة في القدم- وتقابل، كما نتذكر، مرحلة العصر الحجري القديم- كان الزواج المقدّس خارجاً عن حدود التصورّ، لأن

بمقدور **الكائن الأعظم** - وهو إله من بنية سـمـاويـة - أن **يخلق وحـده، من دون قران، العالم والحياة والبشر**. بالتالي، فإن مدلول التماثيل الصغيرة من العظام، التي جرى العثور عليها في مواقع تعود إلى العصر الحجري القديم - في حالة تمثيلها **لآلهات**-يغدو ميسوراً فهمه، على ضوء الأديان والميثيولوجيات المعمول بها في أيامنا، عند سكان أستـراليـا الأصليين، وعند الفـويجـيّين أو عند أبناء القطب الشمالي. وإن مثل **تلك الإلهات - الأمهات تم خلقها أيضـاً من قبـل كائن إلهي عظيم**. هذا ما نلمحه، على سبيل المثال، عند الأستراليين أو من خلال أسطورة قبيلة زوني، التي أشرنا إليها، فيما سبَق.

مع ذلك، لا يمكننا أن نستدل، من العثور على تماثيل صغيرة نسائيّة عائدة إلى العصر الحجري القديم، على عدم وجود عبادات لكائن إلهي مذكّر، لأنه تمّ العثور على **بقايا أضاحي** في مناطق اعتدنا أن نرى فيها ذبائح لآلـهة سماويةمذكّرة تعود إلى زمن أبعد، وبالتحديد في كـهـوف ويلدكيـركلي وويلديمانسلوك ودراكنلوك في جبال الألب السويسرية. بالإضافة إلى ذلك، أمكن القول بوجود **شبّه عجيب بين هذه البقايا** - من جماجم الدببة في الكهوف والموضوعة على حجارة منصوبة على شكل هيكل - **وبين التضحيةبرؤوس حيوانات** مـا تزال، **في أيّامنا**، تقدّمها إلى آلهة السماء، شعوبٌ تتعاطى الصيد في مناطق من **القطب الشمالي**.

يبدو أن لهذه الفرضية كل الفُرَص المواتية لتكون صحيحة وسليمة. لكن مشكلتها تكمن في تناولها مرحلة العصر الحجري القديم دون غيره. ولا يمكنها أن تطلعنا على أي شيء، عن الوضع السائد قبل مرحلة العصور الحجرية. ولايخامرنا شك في أن البشر عاشوا حوالي ٥٠٠,٠٠٠ سنة من دون أن يتركوا آثاراً، لا من ثقافتهم ولا من ديانتهم. ونحن لا نمتلك أيّة معرفة واضحة ودقيقة عن تلك الإنسانيّة، من مرحلة ما قبل العصور الحجريّة.

الحالة الكليّة، والجمع بين جنس الذكر والأنثى

بوسعنا تقديم نظرية ثانية لتفسير غياب الزواج المقدّس في ديانات الأزمنة القديمة تقول: كانت الكائنات العظمى خنثى. إن الواحد منها هو في الوقت ذاته، ذكر وأنثى، سماءٌ وأرضٌ. على هذا الأساس يغدو الزواج المقدّس، عندها، لاجدوى منه، من أجل الخلق، لأن الكائن من الألوهة الأوليّة، يشكّل، في ذاته، زواجاً مقدّساً.

ليس لنا أن نرفض هذه النظرية بصورة مسبقة. نحن على علم، بأن بعضاً من الكائنات العظمى، عند شعوب من الأزمنة القديمة، كان يجمع بين خصائص الذكر والأنثى. لكن ظاهرة خنوثة الآلهة هي غاية في التعقيد.

إنها تعني أكثر من تعايش، أو على الأغلب، أكثر من تحالف في الوجود، بين جنسين يلتقيان في كائن إلهي واحد. إن ظاهرة الخنوثة هي صيغة وجودية تغوص في سحيق الزمان، وذات انتشار شامل. إنها تعبّر عن الكليّة وعن تطابق بين الأضداد. بالإمكان القول إن الخنوثة هي أكثر من وضع دالٍ على التمام والامتلاء، وعلى الكفاية الجنسيّة. إنها ترمز أيضاً إلى الكمال، وإلى حالة أوّلية غير مشروطة. لهذا السبب لا تقف هذه الظاهرة عند حدود الكائنات العظمى. ذلك أن العمالقة الكونيّين، وكذا الأجداد الأسطوريين للبشريّة هم بدورهم خنثويون.

آدم على سبيل المثال، يعتبر بمثابة خنثى. يُقال أنه «كان من الجهة اليمنى رجلاً، ومن الجهة اليسرى امرأة، ثم فلقه الله إلى نصفين»[1]. إن الجد الأسطوري ليرمز إلى بداية نمط جديد من الوجود. وكل بداية تتم وتنطلق من امتلاء الكائن

---

(١) هذه العبارة يذكرها بيريش رابا. ووردت في كتاب كراب

A.H Krappe : «The Birth of Eve» London 1936 N. 312.

ومن تمامه. نضيف أيضاً أن الآلهة العظمى للنبات، وبصورة عامة للخصوبة، كانت تجمع، في الوقت ذاته، جنس الذكر والأنثى. وكذلك نعثر على آثار ظاهرة الخنوثة عند آلهة من مثل أتّيس[١] Attis وأدونيس[٢] وديونيزوس[٣]، وعلى حد سواء، عند إلهات من مثل سيبيل Cybèle[٤].

هذا الأمر نفهمه جيداً. ذلك أن **الحياة تنطلق من فيض وامتلاء، ومن الكليّة**. وينبغي أن نضيف، مباشرة، أن الحياة هي تجلٍ للقداسة، بالنسبة لأتباع الثقافات التراثيّة القديمة، وأن الخلق، على جميع الأصعدة الكونيّة، يفترض **تدخّل قدرة مقدّسة**.

وبالتالي، فإن آلهة الحياة والخصوبة، تمثّل ينابيع قداسة وقدرة تؤكّد الخنوثة دورهما. إن الخنوثة لتتجلّى، بأوضح صورها، عند الآلهة المذكرة والآلهة المؤنثة. نفهم من ذلك أنها تغدو صيغة عامة تدل على الاستقلاليّة، وعلى القوّة والكليّة. إن القول عن إله إنه خنثى إنّما يوازي قولنا أنه الكائن المطلق، والواقع النهائي. بهذا الاعتبار ندرك لماذا لا يمكن لهذه الظاهرة عند كائن أعظم، أن تكون

---

(١) **أتّيس**: هو إله الخصب في آسيا الصغرى، وقد عبده الإغريق أيضاً. وتتراوح عبادته بين الحزن الشديد والفرح المفرط، لهذا تمت بصلة إلى عبادة أدونيس. (**المترجم**).

(٢) **أدونيس**: إله فينيقي. تُعتبر مدينة جبيل مهد عبادته. وتقع جبيل على مصب نهر أدونيس (إبراهيم) كان أدونيس موضع احترام في العالم اليوناني والروماني. ويعدّ من الرموز النباتيّة لانه ينتقل في الشتاء إلى العالم السفلي حيث يمكث مع برسفونة ثم يُبعث في الربيع ليكون إلى جانب أفروديت. إن أدونيس يمثل الموت والبعث المستمرّين في الطبيعة. تقام الأفراح والأعياء عند بعثه. ويقام الحداد وتسود الأحزان عند موته. (**المترجم**).

(٣) **ديونيزوس**: عند اليونان هو ابن الإله زوس والحسناء الآدمية سيميلي. يماثله عند الرومان باخوس/. هو (إله الكرمة والخمرة) يسود في أعياده المرح والمجون. ويتم فيها تضحية التيوس. يكون فيها للكاهنات المعروفة باسم الباخاتات أو الميناداد دور هام. (**المترجم**).

(٤) **سيبيل**: إلهة الشرق الأدنى العظيمة. ارتبطت عبادتها بعبادة أتيس. وتحوي شعائرها على طقوس سرية. كان لها انتشار في العالم اليوناني والروماني في القرن الثالث ق.م. (**المترجم**).

معبّرة عن علامة خاصة ومميزة، لأن الأمر يتعلق من جهة أولى، بنموذج أولّ له انتشار عالمي، ومن جهة ثانية، لأن الخنوثة تصير، في نهاية الأمر، صفة من صفات الآلهة وليس بمقدورها أن تكشف شيئاً عن البنية الداخلية للإله. إن إلهاً مذكراً بكل معنى الكلمة، يمكن أن يكون خنثى تماماً مثلما تكون الالهة الأم. وبالتالي إذا قلنا إن الكائنات العظمى عند البدائيين، هي-أو كانت- خنثى، فهذا الكلام لايستبعد على الإطلاق، ذكورتها أو أنوثتها. في الخلاصة نقول إن هذه الفرضية الثانية التي تشرح غياب الزواج المقدس ليست أفضل من غيرها في تقديم حل للمشكلة المطروحة.

الفرضيّة التاريخيّة الثقافيّة

حاولنا تفسير هذه الوقائع: نعني غياب أو حضور الزواج المقدّس، وتفوقّ الآلهة السماويّة أو إلهات الأرض، من خلال منظور تاريخي. بحسب المدرسة التاريخيّة الثقافية: المرحلة الأقدم من الحضارة البشرية هي مرحلة ما قبل الزراعة. وكانت الحياة الاقتصادية في مجتمعاتها تستند إلى قطف الثمار وإلى صيد الحيوانات الصغيرة. كانت بنيتها الاجتماعيّة تقوم على وحدانيّة الزوجة، وعلى المساواة في الحقوق بين الزوج والزوجة. أمّا ديانتها المهيمنة فتأخذ شكلاً من أشكال وحدانيّة الإله. وفي أيّامنا يقابل هذه المرحلة، على وجه التقريب، ما نلمحه من ثقافات ومن ديانات عند السكان الأصليين في أستراليا، وعند قبائل البيكمي وعند الفويجيين وعند بعض الشعوب البدائيّة الأخرى. وعندما تغيّرت سبُل العيش، أعني عندما تعلّم الرجال قنص الطرائد الكبيرة، وعندما اكتشفت النساء زراعةالنباتات، عندها أفسحت مرحلة بدايات الزراعة، المجال لظهور صنفين من المجتمعات أشد تعقيداًومنفصلة عن غيرها.

هنالك من جـــهـــة أولى: **المجتمع الطوطمي**[1] ويتميز بهيمنة الرجال وسيطرتهم، ومن جهة ثانية هنالك مجتمع تكون فيه السيطرة للمرأة، ويقطن فيه الزوج بيتاً يخص زوجته[2]. وفي مجتمع تسود فيه المرأة وجدتْ **عبادة الأرض الأم** أصولها، وأخذتْ تنمو إلى المدى الأوسع.

من المحتمل أن يكون هذا المخطط مقابلاً للواقع، في جانب كبير منه. لكن يتــعــذّر البــرهان على أن التطوّر سلك هذا المسلك منذ بدايات الإنســانيّة. كل مانستطيع قوله إن هذا النهج يدفع إلى البحث وإلى تحليلٍ يتناول تطوّر البشريّة، منذ العصر الحجري القديم. هذا المخطط المقترَح من قبل المدرسة التاريخيّة الثقافيّة، حتى مع تحديد مدته الزمنيّة ببداية العصر الحجري القديم، يجب أن يخضع إلى التصحيح وإلى إجراء تعديلات ولو بسيطة. إضافة إلى ذلك، نرى الحديث، في بحثنا، **عن الميول والاتجاهات أكثر من الوقائع والحقائق التاريخيّة**. لم يعدْ باستطاعتنا أن نشك في وجود كائن أعظم في مرحلة ما قبل ديانة التوحيد. لكن من الأهمية بمكان أن نضيف على الفور: أن ذلك الكائن المندمج في الأفق الروحاني لبشريّة الأزمنة القديمة، ليس بإله الأوروبيين في القرن الثامن عشر. أعني أن **الكائن الأعظم** بالنسبة للفكر الرمزي- **وهو الوحيد** الموصوف بالحياة والإبداع في مرحلة موغلة في الماضي البعيد عاشتها الإنسانية-**إنّما يمكن له** أن يظهر بكل وضوح وجلاء، **تحت شكل حيوان**، من دون أن يفقد، مع ذلك، خاصته كإله سماوي. لكن ينبغي الاعتراف بوجود معتقدات دينيّة أخرى تعمل على منافسة الإيمان بمثل تلك الكائنات العليا. وبمقدار ما يكون بوسعنا إطلاق أحكام مدعومة بالوثائق

---

(١) الطوطم: حيوان أو نبات يُعتبر بمثابة الجد الأسطوري للعشيرة، ويتوجب على الأفراد أن يقدّموا إليه العبادات والشعائر. (المترجم).

(٢) نظام سيادة الأم Le regime matriarcal هو نظام اجتماعي وسياسي وحقوقي ساد في بعض الحقب من الأزمنة القديمة. كان فيه للمرأة المنزلة المرموقة والسلطة والتفوّق. (المترجم).

المتاحة، نقول: **لا وجود لديانة نقيّة خالصة**، إنّما هنالك فقط ميل يدفع شكلاً دينياً إلى أن تكون له الغلبة، وإلى أن يصير راجحاً ومتفوّقاً.

هذه الملاحظات تتناول المرحلة الأولية للحضارة: مرحلة ما قبل الزراعة. وفيما يتعلق بالثقافات التي أعقبتها، أعني ثقافات مرحلة الزراعة الأولى، فتأخذ الأمور بالتعقيد. نحن نجهل إذا شكّل نظام سلطة الأم حلَقة ثقافيّة مستقلّة، وبتعبير آخر إذا اتصفت إحدى المراحل من تاريخ الإنسانيّة بتفوّق مطلق للأم، وبديانة معنيّة، حصراً، بشأن المرأة. من الأفضل الحديث عن اتجاهات أو عن تدابير سابقة في **نظام سلطة الأم**، تظهر في بعض الأشكال الدينيّة والاجتماعيّة. من الصحيح القول **إن بعض البنى الاجتماعية** - نذكر منها على سبيل المثال: نَسَب الأولاد إلى أمهاتهم، مساكنة الزوج للزوجة في بيت يخصّها، تأكيد سلطة الأم- **إنّما تعبّر عن الأهمية المعطاة للمرأة في الميدان الاجتماعي والحقوقي والديني**. لكن تلك الأهميّة لا تعني السيطرة المطلقة.

ومهما يكن من أمر بشأن وجود أو عدم وجود نظام سلطة الأم، فإن علماء الأعراق البشريّة هم على اتفاق حول النقطة المحددة التالية: **لا يمكن للنظام القائم على سلطة الأم أن يكون ظاهرة أوّلية بدأتها الإنسانيّة. لم يكن بمقدوره أن يوجد إلا بعد اكتشاف زراعة النباتات**، واعتماد مبدأ تملّك الأراضي القابلة للزراعة. غير أن ذلك الاكتشاف لم يكن له أن يتم إلا بعد انقضاء مرحلة أولى من الحضارة: **هي مرحلة ما قبل الزراعة**. الموصوفة -كما مر معنا - بقطف الثمار وبالصيد الخفيف.

كان عملنا، حتى الآن، ينحصر في تلخيص النتائج التي أتاها علم الأعراق العام وعلم الأعراق القديمة. ولا شك أنها نتائج هامة. لكن ينبغي أن لا ننسى، مع ذلك، أن مشكلتنا، وتتناول **الأرض- الأم**، تخص تاريخ الأديان. **وهذا التاريخ**

لا يُعنى، فقط، بالصيرورة التاريخيّة لشكل ديني، إنَما أيضاً، وخصوصاً، ببنيته. نرى أن نذكّر بأن البنى الدينيّة معزولة عن الزمان. إنها لا ترتبط، بالضرورة، بالزمان. كذلك لا ينهض دليل يؤكد أن البنى الدينيّة هي إبداع صَدَرَ عن طراز من الحضارات أو عن حقبة تاريخيّة معيّنة. يمكن أن نقول في هذا السياق إن تفوّق هذه البنية الدينيّة، أو تلك، سببّها أو شجّع عليها، نموذجٌ معيّن من الحضارات أو ظرف تاريخي محدّد. وإذا ما وضعنا أنفسنا على الصعيد التاريخي فإن القرار المتّخذ بشأن فعل ديني متواتر، والمستند إلى المعطيات الإحصائيّة، هو الذي يلفت الانتباه. **لكن الواقع الديني يبقى أشد تعقيداً. إنه يتجاوز الصعيد التاريخي.** إن وحدانيّة اللّه عند العبرانيّين لم تكن إبداعاً لنموذج معيّن من الحضارات. وعلى العكس من ذلك، عندما تلقّت المَدَد من تجربة دينيّة لصفوةٍ- شأن أيّة وحدانيّة للّه عند شعوب أخرى- ترتّب عليها أن تقف في وجه أشكال دينيّة متواجدة معها. إن الحضارات والمجتمعات وكذا الظروف التاريخيّة، ما هي إلا مناسبات تتجلّى فيها البنى الدينيّة **الخارجة عن إطارالزمان ويكون لهاالهيمنة والتفوّق.** لكن تلك البنى، لكونها لاتمتّ بصلة إلى الزمان، لا تتأمّن لها الغلبة، إطلاقاً، بصورة نهائيّة وحاسمة، على الصعيد العالمي. بهذا الاعتبار، لا يمكننا القول، على سبيل المثال، إن العالم الحديث بمجموعه، يعترف بالإله الواحد. هنالك أشكال دينيّة أخرى متواجدة مع **وحدانية الله:** المسيحية واليهودية[1]. هنالك على سبيل المثال، جماعات في أيّامنا، تتعاطى السحر وتعترف بالآلهة المتعددة أوبالفيتيشية[2]. ومن جهة أخرى، تأكّدت تجربة وحدانيّة اللّه، في ثقافات ما تزال، من الناحية الشكلية، في مرحلة الآلهة المتعددة أو الطوطمية.

---

(١) أغفل المؤلف ذكر الإسلام كديانة توحيد. (**المترجم**).

(٢) الفيتيش: حيوان أو شيء، تنسب إليه خصائص سحريّة، يلتمس منه الإنسان حسن الطالع. (**المترجم**).

الوضع الأوّلي

من أجل العودة إلى موضوعنا وهو غياب أسطورة الزواج المقدّس في أقدم الديانات البدائيّة، نخلص إلى نتيجة، من كلامنا السابق، نرى الأخذ بها، تقول:

إن الأرض- الأم هي ألوهة قديمة جداً تأكّد وجودها منذ العصر الحجري القديم. **لكن لا يمكننا القول إنها كانت الألوهة الوحيدة الأوّلية.**

يُعزى هذا الكلام إلى سبب بسيط نعبّر عنه بالقول:

لم يدرك الإنسان القديم الأنوثة كنمط من الوجود الأوّلي العام، إنّما كانت الأنوثة، كما الذكورة، تؤلف نمطاً خاصاً من الوجود، مسبوقاً، بالضرورة، بالنسبة للفكر الأسطوري، بنمط من الوجود الكلي.

وعندما يتعلّق الأمر بكائنات خالقة، نرى أن التركيز يتناول مقدرتها على خلق يحس به المرء وكأنه صادر عن امتلاء، غير متميّز، من دون محدّدات ومواصفات. بوسعنا القول عن هذه الحالة الأوّلية: **إنها كليّة، ومحايدة، ومبدعة.**

هذه النتيجة أمكننا إدراكها من وقائع لمحناها في بلاد الصين.

مرّ معنا أن الإله السماوي والإيديولوجيا القائمة على نظام سلطة الأب حلا محل الالهة الأم، والإيديولوجيا القائمة على نظام سلطة الأم، والتي كانتا بدورهما مسبوقتين بوضع ديني لا صلة له بنظام سلطة الأم ولا بنظام سلطة الأب، وضع يدعوه-غرانيت Granet: «الجانب المحايد للمكان المقدّس».

وقد أدرك الإنسان ذلك المكان كطاقة دينيّة غير متميّزة، - وكأنه **الأرض الأوّلية** التي سبقتْ واحتملت جميع التجلّيات اللاحقة.

بوسعنا القول: إن مثل تلك الحالات الأوليّة تقدّم **التفسير لغياب الزواج المقدس في الديانات البدائيّة. في تلك الديانات يلعب خلق الكون دوراً هاماً.**

وكان **فعل الخلق ذاته، يستحوذ على جميع اهتمامات الإنسان**. نحن نعلم الآن، أن كل خلق يقتضي حالة كلّية سابقة، هي حالة ما قبل وجود الأرض.

بذلك يؤلّف **الزواج المقدّس**، فقط، إحدى الموضوعات التي تشرح الخلق، بدءاً من حالة ما قبل الوجود الأولي للأرض. هنالك، **إلى جانب الزواج المقدّس، أساطير أخرى تتحدّث عن خلق الكون**، لكن جميعها يفترض سلفاً، **الوجود السابق لوحدة غير متميّزة**

السماء والأرض: إيزاناجي وإيزانامي

يتيسر لنا فهم جميع تلك الحالات، على نحو أوضح، عندما نتفحّص، عن كثب، بعض الأساطير الخاصة، بتكوين الكون، والتي تتناول موضوع **الزواج المقدّس بين السماء والأرض**، كما تتحدّث أيضاً عن **الخلق الذي تأتيه الأرض- الأم، بمفردها**، من دون تدخّل السماء. هاكم على سبيل المثال، ما توحي به أسطورة خلق الكون اليابانية تقول:

في البدء، لم تكن السماء والأرض، إيزاناجي وإيزانامي، منفصلتين. كانتا تؤلّفان معاً حالة من السديم والعشوائية وتشبه بيضة، في داخلها بذرة. عندما كانتا مختلطتين بهذه الطريقة، لم يكن ثمة وجود لمبدأ الذكر ولمبدأ الأنثى. إذن بمقدورنا القول إن الحالة العشوائيّة تمثّل **الكل الكامل**، وبالتالي، تمثل أيضاً، **وجود الخنثى**: أعني الذكر والأنثى معاً. غير أن **انفصال السماء عن الأرض حدّد، بذات الوقت، فعل خلق الكون بأجلى صورة، وأسفر عن قطيعة في الوحدة الأوّلية**.

المرحلة الأولى من الخلق جرت على النحو التالي:

ظهور جزيرة صغيرة غير ثابتة، وعديمة الشكل، محاطة بالبحر، وفي **وسطها تنتصب قصبة. من تلك القصبة تمّ خلق الآلهة**. وترمز ولادتها إلى مختلف

مراحل تنظيم العالم. تلك القصبة هي بمثابة بذرة. بالإمكان تمييزها وسط البيضة الكونيّة. وهي أيضاً بمثابة أرض تصلح للنبات. إنها الشكل الأولي للأرض-الأم. وما أن انفصلت السماء عن الأرض حتى ظهرتا بشكل ذكر وأنثى.

نحن نرى، في هذا المقام، أمراً غريباً. يقال أن آلهة السماء الثلاثة أوعزت إلى السماء وإلى الأرض بإنجاز وإتمام عملية الخلق: أي بخلق بلاد اليابان.

جاء في نص ياباني آخر يتحدّث عن خلق الكون يسمى كوجيكي Kojiki: ليس بالإمكان أن نقرر إذا كانت الآلهة السماوية الثلاثة موجودة قبل انفصال السماء عن الأرض، أو إذا ظهرت في السماء بعد الانفصال.

إذن نحن أمام طريقتين من التفكير متصلتين بالماضي، متمايزتين، ومتناقضتين. بحسب الطريقة الأولى، **يصدر الكون، بصورة عفوية، عن بيضة أوّلية** يتواجد فيها المبدآن القطبيان.

وبحسب الثانية. **كانت الآلهة السماوية موجودة في السماء، منذ الأزل. وهي التي أشرفت على الخلق.**

نحن نرجح كثيراً أن تكون الطريقة الثانية في التفكير– وتفترض سلفاً وجوداً سابقاً لإله سماوي أوّلي– هي الأقدم بحسب التسلسل الزمني، لأن هذا التراث، بحسب علم الكونيّات الياباني، وجد ذاته في طريق الزوال، ولأن الانمحاء التدريجي للآلهة السماوية هو، كما نعلم، ظاهرة معروفة، تماماً. بحسب هذا الاعتبار تفقد الآلهة السماوية فعاليّتها الدينيّة، مع مرور الزمن، وتبتعد عن الأرض وعن البشر، لتصير لا مبالية، ثم تتحوّل إلى **آلهة هادئة**[1].

هذا ما يجري من خلال الأنظار الكونية عند اليابانيين. ومهما يكن من أمر تلك الآلهة السماوية الثلاثة فإن دورها ينحصر في الإيعاز إلى إيزاناجي، إله السماء

---

(١) آلهة هادئة ترجمة العبارة اللاتينية: Dei Otiosi.

وإلى إيزانامي إلهة الأرض، متابعة وإكمال الخلق. لكنها لا تتدخّل في هذا الفعل الرائع، وإنّما تؤدي وظيفتها على الصعيد الروحي. تقوم باتخاذ الإجراءات وتسهر على احترام الأنظمة والمعايير. نرى أن نأتي على مثال واحد.

أثناء مراسم الزفاف بين السماء إيزاناجي، والأرض إيزانامي، تلفظ إيزانامي عبارة خاصة بإجراءات الزواج. عند ذلك تقوم الآلهة السماويّة الثلاثة بإلغاء طقس الزواج، لأنه يتم، بالضبط، بطريقة معاكسة لما يجب أن يكون، ولأن إيزاناجي -وأعني الزوج- ينبغي أن يكون البادىء الأول في الكلام. ويكون على المرأة (إيزانامي) أن تردد العبارة التي يقولها الزوج.

نحن نتبين، في هذا المقام، مدى النزاع الناشب بين إيديولوجيا ترتكز على **سلطة الأم** وسيادتها وأخرى تدور حول **سيطرة الأب** في الأسرة -وهنالك غلبة للثانية على الأولى. حسب هذا المنظور كان يتم إهمال المولود الأول- المدعو هيروكو Hiruko أي العلَقَة الماصّة- عندما يكون ثمرة زواج من نموذج تسود فيه الأم، بسبب ضعف بنيته ولنحول شديد في بدنه. وبعد تكرار عبارات طقوس الزواج الخاصة بنموذج - أسرة يسيطر فيها الأب- عندها يجري اتحاد الأرض والسماء من جديد، ويُفسح المجال لولادة ولنشوء جميع جزر اليابان وجميع الآلهة.

وتكون المشكلة في المولود الأخير، إله النار. تكون ولادته عسيرة وشديدة الألم لوالدته إيزانامي، **لأن النار تحرق رحمها فتفقد الحياة** -وأثناء نزعها **الأخير، يُتاح لإيزانامي أن تلد**، من خلال جسمها الخاص- أعني بدون زواج مقدّس- آلهة أخرى. نخصّ منها بالذكر **الآلهة** المعنيّة بالمياه وبالزراعة. هذا الأمر يشكّل موضوعاً أسطوريّاً غاية في الأهمية، وسنعود إلى بحثه.

لدى موت إيزانامي هبطت تحت الأرض- للتّو راح زوجها إيزاناجي يبحث عنها، تماماً مثلما فعل **أورفيوس** الذي هبط إلى الجحيم باحثاً عن زوجته **أوريديس**

Euriydice (١). كان الظلام الحالك يخيّم على المكان. وقد انتهى الأمر بإيزاناجي بلقاء زوجته فاقترح عليها العودة إلى سطح الأرض، عند ذلك توسّلت إيزانامي إلى زوجها طالبة منه التريّث والانتظار، مدة من الزمن، أمام باب القصر المقام تحت الأرض. واشترطت عليه أن لا يشعل ناراً، غير أن الزوج إيزاناجي عيل صبره فأشعل سنّاً واحداً من أسنان مشطه ثم ولج باب القصر. يا لهول ما رأى! شاهد، بشعلة قنديله، زوجته إيزانامي في مرحلة تفكّك وتحلّل. للحال تداعت قوى الزوج واستولى عليه رعب شديد وولّى الأدبار هارباً لكن زوجته الميّتة لحقت به وراحت تعدو وراءه. أفلح إيزاناجي في الإفلات ومرّ بذات الثقب الذي سلكه عند هبوطه تحت الأرض. ثم راح يدحرج صخرة كبيرة أحكم بها إغلاق الثقب. بعد ذلك راح الزوجان يتبادلان الحديث من جانبي الصخرة. وفيما بعد، أخذ البعل إيزاناجي يردد عبارة طقسيّةدينيّة يُعلن بها الهجر والفراق بين الزوجين، ثم صعد إلى السماء. أمّا إيزانامي فهبطت، لتمكثُ إلى الأبد في أصقاعٍ تحت الأرض. وتحولّت إلى إلهة ترعى شؤون الأموات. وهذه الحالة تتفق، بصورة عامة، مع وضع الالهات المعنيّة بالشأن الأرضي، وبالزراعة. وهنّ، في الوقت ذاته، إلهات الخصوبة والموت والولادة، تنشرنَ أيضاً الدعوة إلى عودةٍ إلى أحشاء الأم.

---

(١) أورفيوس: هو أشهر المغنّين عند الإغريق ومن أبرز الشعراء الأسطوريين. كان يعزف على قيثارته أعذب الألحان فيسحر البشر والحيوانات والجمادات، حتى أن الأنهار كانت تتوقف لسماع غنائه الشجي، كما تهدأ الأمواج وتتبعه الصخور والحجارة. تقول الأسطورة إن أوريديس زوجته ماتت عندما لسعتها أفعى، فسمح له زوس أن يهبط إلى عالم الأموات ليأتي بها. وأذنت له بيرسفوته ملكة العالم السفلي أن يعود بها شريطة أن لا يلتفت إليها قبل ولوجه باب الجحيم. لكنه نسي الشرط فأعيدت إلى العالم الأسفل لتمكث فيه إلى الأبد وعاد أورفيوس وحيداً إلى عالم الأحياء، وقضى بقية حياته يبكي زوجته ويعزف أجمل الألحان. وقد نشأ تيار ديني عُرف بالأورفيّة انتشر في آسيا الصغرى وفي سورية وفي العالم اليوناني والروماني. ألهمت أسطورة أورفيوس بعض الفنانين فألّفوا عنها الأوبيرا والمقطوعات الموسيقية الشهيرة. يوجد في متحف شهبا، جنوب دمشق، لوحة موزاييك تمثل أورفيوس وهي غاية في الروعة والجمال. (المترجم).

الجنس والموت والخلق

هذه الأسطورة اليابانية ذات أهمية من وجوه عديدة:

١- **إنها تظهر الوضع الأوّلي، والكليّة** التي كانت تقدّم ذاتها وكأنها **تطابق الأضداد**، وكأنها، بالتالي، حالة الخنثى التي تجمع بين الذكر والأنثى.

٢- هذه **الكليّة** سبقت الزواج المقدّس، زواج السماء مع الأرض. مع ذلك كانت تحمل بذرة سابقة لوجود الأرض، يمكن اعتبارها بمثابة نتاج الخنثى الإلهية.

٣- خلق الكون بدأ مع انفصال السماء عن الأرض. وأمّا البذرة الأوليّة فطرأ عليها تحوّل في القصبة، وخرج منها عدد من الآلهة.

٤-بعد انفصال السماء عن الأرض، صار من الممكن الحديث عن **زواج مقدّس**، وأتى اتحاد المبدأين الكونيّين- أعني السماء والأرض- مكمّلاً الخلق العام، وقدمنح الوجود، في الوقت ذاته، إلى سائر الآلهة.

٥-من المهم الإشارة إلى أن **الأرض-الأم واجهت الموت، عندما أوجدت النار**. والنار هي نظيرة الشمس. ومن جسم **الأرض- الأم** أتت إلهات النبات والخصوبة.

هذا الموضوع الأخير يسترعي الانتباه، على نحو الخصوص. إنه يتحدث عن **خلق النباتات** المفيدة للطعام، من جسم الالهة بالذات، وليس عقب زواج مقدّس. وان ذلك الخلق **يتزامن مع موت إيزانامي أعني مع تقديمها أضحية**.

نحن بصدد أضحية وذبيحة. هذا ما نخلص إليه تماماً، من تاريخ إلهة ثانية تدعى أوكيموكي Okemochi. **وهي ابنة إيزانامي. لقد أقدم إله القمر على قتلها، فأتت من جثتها الهامدةجميع أنواع الحيوان والنبات**. خرج الثور والحصان من قمة رأسها، وانطلقت الذرة البيضاء من جبينها، وراحت ديدان الحرير تدبّ من

حواجبها. وتطاير من عينيها نوع جديد من الحبوب. وخرج الأرز من ساقيها. وانبثقت من مهبلها أنواع مختلفة من الفاصولياء.

يجدر بنا أن **نلاحظ أن الخلق يكتمل ويأخذ شكله الأفضل، إمّا بفعل زواج مقدّس، وإمّا بسبب موت مأساوي وعنيف. أعني أن الخلق يتعلّق بالجنس، وعلى حد سواء، بأضحية، وخصوصاً بأضحية تتم بالإرادة.**

هكذا فإن **أسطورة ظهور النبات** الذي يأكله الإنسان، هي أسطورة ذات انتشار واسع للغاية، **تضع، بصورة دائمة، على المسرح، التضحية التلقائية بكائن إلهي**. يمكن لذلك الكائن أن يكون أمّاً وفتاة، وطفلاً أو رجلاً. ضمن هذا السياق، وعلى سبيل المثال، يشار في أندونيسيا، إلى أن الأم، أحياناً، **أو أن فتاةً، تضحّي بنفسها لتعطي من جسمها الخاص أنواعاً مختلفة من النبات الصالح للغذاء**. أمّا في غينيا الجديدة. فيتعلّق الأمر، على وجه العموم، بكائن إلهي من الذكور يُضحّي بنفسه.

الخلق والأضحية

نرى الوقوف قليلاً عند هذا الموضوع الأسطوري، لأن الأمور آخذة بالتعقيد. نحسب أننا بصدد أسطورة شديدة الانتشار. لكنها تظهر من خلال بدائل، وتحت أشكال لا يُحصى لها عدّ. إليكم ما هو هام فيها:

لا يمكن أن يتم الخلق إلا بدءاً من كائن حي نُقَدمه أضحية. إنه عملاق أوّلي، خنثى، أو هو فحلٌ من حجم كوني، أو إلهة أُم أو فتاة أسطورية. لنقل بوضوح إن بالإمكان فهم مجرى ذلك الخلق على جميع مستويات الوجود. قد يتناول الأمر **خلق الكون أو الإنسانيّة، أو فقط، عرقاً بشريّاً معيناً، أو بعض أنواع النبات والحيوان.**

إنّما يبقى النهج الأسطوري هو ذاته. **لا شيء يمكن أن يُخلق إلا من خلال ذبيحة أو أضحية.** ضمن هذا السياق، تحدثّنا بعض الأساطير عن خلق العالم بدءاً من جسدٍ يخص عملاقاً أوليًّا بذاته: هو إيمير Ymir أوبان كو P'an-Ku أو بوروشا Purusha. ثمة أساطير أخرى تكشف لنا كيف أن عروقاً بشرية أوطبقات اجتماعية مختلفة، ظهرت، دائماً، بدءاً من عملاق أولي أو جدّ من الأسلاف القدامى، جرى تقديمه أضحية، أو خضع إلى تقطيع أعضائه. نضيف أخيراً أن **لنباتات طعام الإنسان، كما رأينا، أصلاً مشابهاً، إنها تنمو من جسد كائن إلهي جرى تقديمه أضحية .**

إن هذه الأساطير المعنيّة بالخلق الذي يتمّ بفعل موت مأساوي، تتجاوز، بالنتيجة، الميثولوجيا المتشكّلة حول موضوع **الأرض– الأم**. الفكرة الأساسيّة فيها **هي أن الحياة لا يمكن أن تتأتّى إلا من حياة أخرى جرى تقديمها أضحية**، وأن الموت العنيف هو موت خالق، بمعنى أن الحياة التي يتم تضحيتها تظهر، بشكل مؤثّر وبنبض أقوى وأشد، على صعيد آخر من الوجود.

للأضحية إذن فعلها الرائع. إنها تؤدّي نقلة هائلة الأبعاد. ذلك أن الحياة المركّزة في شخص معيّن تفيض عند تقديمه أضحية، وتتجاوز حدود ذلك الشخص لتظهر تجلّياتها، فيما بعد، على الصعيد الجمعي، أو الكوني.

هنالك كائن واحد يتحوّل عند تضحيته، إلى وجود كوني، أو يولد ولادة جديدة، متضاعفاً من خلال الأنواع النباتية أو الأعراق البشرية المختلفة. **إنه كليّة زاخرة بالحياة تتفجّر** إلى نتف وإلى أجزاء، وتتناثر في طائفة من الأشكال حاملة الحياة. بتعبير آخر، نحن نعثر، في هذا المقام، **على مخطط للكليّة الأوليّة**، المنكسرة، والمجزّأة بفعل الخلق، مخططٍ معروف تماماً يتناول مجال تكوين الكون.

بذلك أخذنا نفهم لماذا تنضم إلى ميثولوجيا الأرض- الأم، أسطورة خلق الحيوانات وإيجاد النباتات المحقّقة للفائدة، والناشئة بدءاً من جسد كائن إلهي جرى تقديمه أضحية. إن الأرض هي الأم الكونيّة، وهي الغذاء المتميّز. إمكاناتها في الخلق لا حدود لها إنها تخلق بفعل زواجها المقدّس مع السماء. ولكنها أيضاً تقدّم نتاجاً من غير زواج ولقاح، وهي تخلق أيضاً عندما تضحّي بنفسها.

هنالك ملامح لحالة الحَبَل من دون زواج ولقاح، عند الأرض- الأم، تستمرّ في الميثولوجيا المتطوّرة، بوجه خاص، كما في الميثولوجيا اليونانية. يُشار، على سبيل المثال، إلى الالهة هيرا[1] التي تحبل من تلقاء نفسها، وبدون صلة بالذكر، وتلد الآلهة تيفاون Typhaon وهيفايستوس[2] Hephaistos وآريس Arès[3]. إن الأرض- الأم تجسّد نموذج الزواج المقدّس، المانح للخصوبة والعامل على الخلق غير المحدود. ولهذا نلمح عندها ميل إلى تمثّل خصائص وأساطير آلهة أخرى للخصوبة، سواء كانت من مجال القمر، أو المياه أو الزراعة.

لكن يحصل العكس أيضاً. إن الآلهة المعنيّة بالخصوبة قد تنسب لنفسها مميزات الأرض- الأم وخصائصها. ويصل بها الأمر، أحياناً، إلى احتلال منزلتها في العبادة. نحن نفهم لماذا يجري ذلك: إن المياه، شأن الأرض- الأم، هي غنيّة بالبذور. وإن القمر ليرمز بدوره، إلى الصيرورة الكونيّة وإلى الخلق والدمار الدوريّين. أمّا فيما يتعلّق بألهات النبات والزراعة فمن العسير، أحياناً، تمييزها عن الالهات العاملة في الشأن الأرضي.

---

(١) هيرا: بحسب الميثولوجيا اليونانية تزوّجت أخاها زوس كبير الآلهة. اعتبرها الإغريق حامية الزواج والخصوبة والأمومة. يماثلها عند الرومان جونون Junon. يخصص لها من الحيوانات: الطاووس والغراب، ومن النبات: الرّمان كرمز للخصوبة. (المترجم).

(٢) هيفايستوس: هو، عند اليونان، إله النار، ويعنى بصهر المعادن. (المترجم).

(٣) آريس: هو إله الحرب عند اليونان. وابن زوس وهيرا، إنه إله يعتد بنفسه ويتطاول على سائر الالهة. لم يخضع إلا لسحر أفروديت التي أحبها وأحبّته. يماثله عند الرومان الإله مارس. (المترجم).

بوسعنا القول إن أساطير المياه والقمر والزراعة المعنيّة بالخصوبة، تكشف لنا عن ذات السر الخفي الكامن في الولادة وفي الخلق وفي الموت المأساوي المتبوع بالانبعاث. أضف إلى ذلك أن الاقتباسات المتبادلة والتداخل المتعدد الجوانب هي من العلامات المميّزة للأساطير المحاكة حول تلك الآلهة. يمكن أن نخلص إلى القول إن **الأرض- الأم من الوجهة الأسطورية، تؤلّف «شكلاً مفتوحاً» قابلاً للثراء إلى ما لا نهاية**، ولهذا السبب تستوعب جميع الأساطير ذات الصلة بالحياة، وبالموت، وبالخلق وبالإنسان، وبالجنس وبالأضاحي المقدّمة عن رغبة وإرادة.

طقوس الأرض- الأم

هذه الفكرة نخلص إليها بالدقة والوضوح من ممارسة طقوس خاصة بالهات الأرض، لأن تلك الطقوس تعيد، بصورة رمزية، ما جرى في ذلك الزمان القديم، في الزمان الأسطوري. إنها تستعيد راهنية وفعاليّة حدَث أولي ترويه الأساطير. ضمن هذا المنظور أمكن العثور في الممارسات الطقسية الخاصة بالأرض- الأم، على ذلك السر الديني الذي يكشف لنا كيف أتت **الحياة** إلى الوجود من بذرة مخبّأة في الكليّة غير المتميّزة، أو كيف أتت الحياة عقب زواج **مقدّس** بين السماء والأرض، أو أيضاً كيف ظهرت على أنقاض موت بالغ الشدّة والعنف، موت إرادي، في أغلب الأحيان.

لن نذكّر إلا ببعض الأمثلة لأنها باتت معروفة جيّداً. نحن على علم بأن المرأة تلعب دوراً هاماً في الشعائر وفي الممارسات الطقسيّة المتعلّقة **بالأرض- الأم** وبالهات خصوبة الأرض، وهي أيضاً، كما نعلم، إلهات للنبات والزراعة. ولن نلح على **التماثل الرمزي للمرأة مع الأرض الزراعيّة، وللفعل الجنسي مع العمل الزراعي**، لأننا، في كل مكان تقريباً، نعثر على هذه الرمزية، في الثقافات

الزراعيّة، وظهرت حتى في الحضارات الأكثر تطوراً. وجاء في القرآن الكريم: «**نساؤكم حرثٌ لكم**».

ويقول كاتب هندي: «المرأة هي الحقل، والرجل هو الذي ينثر البذار».

إنه بفضل هذا الارتباط الروحي بين المرأة والأرض المزروعة يحظى حضور المرأة في الأعمال الزراعية، بقيمة كبيرة. غير أن الدور الديني للمرأة يتضح، خصوصاً، من خلال **إقامة حفلات الزواج في الحقول**، ومن خلال الإباحة المصاحبة لبعض المراحل الهامة من خطّة العمل الزراعي.

نذكّر بهذا الخصوص، **أن الزواج المقدّس**، عند أبناء قبيلة أورون **Oraon** في الهند الوسطى، **يُعاد بصورة طقسيّة، كل سنة**، قبل جني المحاصيل الزراعية، بهدف تأمين وفرة الغلال. ويجري أيضاً محاكاة الزواج المقدّس بين الأرض والسماء، من قبل الكاهن وزوجته. وإذا ما توقّف الكاهن وزوجته عن الاحتفال بذلك الزواج وعن أداء طقوسه، أو تأخّرا، عن موعده، بعض الوقت، عندها يكفّ الناس عن متابعة العمل في الحقول، اعتقاداً منهم أن الأرض ما زالت بكراً، ولا تعطي محصولاً. إضافة إلى ذلك، يشار إلى أن تقليد الزواج الإلهي بين السماء والأرض، يفسح المجال أحياناً إلى تصرفات يغلب عليها **الطابع الإباحي** الحقيقي. ولا شك أن دلالة **الإباحة** ليست عسيرة الفهم. **إنها استرجاع رمزي للعشوائيّة**والسديم وحالة اللاتميّز الأولي، **وللكلّيّة السابقة للخلق، ولليل الكوني، ولبيضة** تكمن فيها إمكانات نشوء الكون.

نحن نعلم لماذا جماعة بأسرها، تستعيد إلى الراهن، بالطقس والشعيرة، ذلك الارتداد الى حالة اللاتميّز الأوليّة. إنها تفعل من أجل العثور على **الكلّيّة** التي كانت في البدء، عندما ظهر **الكون** إلى الوجود وبدأ انطلاقته، وعندما انبثقت **الحياة** مع ما تنطوي من تمايز. **إنه بالعودة الرمزية، وبسرعة خاطفة مذهلة، إلى**

حالة ماقبل الخلق الكوني، يترجّى المرء تأمين الوفرة في المحصول الزراعي، لأن المحصول يرمز إلى الخلق، وإلى التجلّي العجيب لشكل موصوف بالمنعة، وبالثراء وبالكمال.

يرى الإنسان القديم أن الكمال موجود في البدايات، في الأصل، ويأمل، بالنتيجة، العثور على المخزونات الحيويّة وعلى ثرواتٍ من البذور، ظهرت، للمرة الأولى، في ذلك الزمان القديم[1]. بفعل عمليّة الخلق الرائعة العظيمة.

لكن نرى أن نعيد القول: إن كل ما أتينا على ذكره يحمل دلالة إنسانيّة.

إن الاحتفال بالزواج المقدّس واتباع الإباحة هما من الطقوس التي يجري العمل بها بهدف إعادة منح الراهنيّة والفاعليّة لأحداث أوليّة كانت في البدايات. أمّا في بقيّة الزمان أعني خارج أوقات الاحتفالات والطقوس وخارج الفترات الحاسمة من خطة العمل الزراعي فتكون الأرض- الأم هي الحارسة للمعايير. إن الأرض- الأم عند أبناء قبيلة ياهانجو السودانيّة هي المدافعة عن الأخلاق الحميدة والداعية إلى العدالة. كذلك فإن إلهة الأرض عند أبناء قبيلة كولانجو في ساحل العاج، تحمل الكراهيّة ضد المجرمين واللصوص وضد العاملين في السحر والراجمين بالغيب، وضد الأشرار مرتكبي الكبائر. وفي الهند، بصورة عامة، المعاصي التي تمقتها الأرض- الأم وتدينها هي: الجريمة، والفحش والزنا، والموبقات وكل المخالفات ذات الطابع الجنسي. هذه الحالة ذاتهانلمحها أيضاً في أماكن أخرى من العالم. في اليونان القديمة، على سبيل المثال، ساد الاعتقاد أن الاعتداء على الحياة وما يستتبع من سفك للدماء، وكل الخطايا والآثام، تجعل الأرض قاحلة جدباء.

---

(١) في ذلك الزمان ترجمة العبارة اللاتينية: in illo tenpore ويقصد بها. في ذلك الزمان القديم. وأمّا عبارة في الأصل فهي ترجمة العبارة اللاتينية: Ab origine. (المترجم).

الأضاحي البشريّة

رأينا بأي معنى يجرى استرجاع أساطير الخلق إلى الراهن، ابتداء من حالة **كليّة أوّلية** أو بزواج كوني مقدّس بين الأرض والسماء، استرجاعٌ يتم من خلال الممارسات الطقسيّة الخاصة بالأرض- الأم. إن تلك الممارسات تحوي، إمّا الزواج الاحتفالي بين الكاهن وزوجته، وهو صورة عن الزواج المقدّس، وإمّا **سلوك الإباحة والمجون الدال على الارتداد إلى السديم وإلى العشوائيّة الأوّلية** التي كانت في البدايات. يبقى علينا الآن أن نذكّر ببعض الطقوس ذات الصلة بأسطورة أخرى معنيّة بالخلق، تلك التي تكشف عن سرّ خفي من أسرار خلق النباتات المفيدة في غذاء البشر، من خلال التضحية بإلهة من الهات الأرض. **وفي كل مكان تقريباً، تأكد وجود الأضاحي البشريّة، في الديانات الخاصة بالشأن الزراعي** على الرغم من أن تلك **الأضاحي**، في أغلب الأحيان، باتت **حاملة لدلالة رمزيّة**، مع ذلك، نحن نتصرّف بوثائق تتعلّق بأضاحي بشرية حقيقية: لعل أشهرها تلك الأضاحي التي يقدّمها أبناء قبيلة الخوند Khond في الهند والمعروفة بأسم ميرياح Meriah، إضافة إلى التضحية بالمرأة عند أبناء قبيلة أزتيك Aztec[1].

إليكم بإيجاز ما تشتمل عليه بعض تلك الأضاحي من طقوس ومن مراسم. على سبيل المثال: **إن أضحية الميرياح البشرية عند الهنود تتم بالإرادة**. تقوم الجماعة بشراء إنسان وتتركه يحيا حياته الخاصة عدة سنوات. بإمكانه أن يتزوّج وأن ينجب الأطفال. وقبل تقديمه أضحية، يجري تقديسه بحسب الطقوس المألوفة، عند ذلك، تُقبل إليه الجماهير الحاشدة. تطوف حوله وترقص، مُبدية الاحترام والإجلال. ثم توجه الابتهال إلى إلهة الأرض المعدّة للزراعة وتقول:

---

(١) **الأزتيك**: شعب من المكسيك أسس إمبراطورية في القرن الخامس عشر. كان يؤلف مجتمعاً عسكرياً يعتمد التدريب والتنظيم والانضباط. خضع للفاتحين الإسبان عام ١٥٢١. (المترجم).

«أيتها الآلهة نحن عازمون على تقديم هذه الأضحية إليك. هيا أعطنا المحصول الجيّد، والغلّة الوفيرة، والصحة والعافية»، ثم تضيف عند الالتفات إلى الإنسان- الضحية:

«لقد اشتريناك ولم نأت بك رغماً عنك. ها نحن نقدّمك أضحية بحسب التقاليد، ولن يلحق بنا أي ذنب وأي مكروه».

ويتضمن الاحتفال جنوحاً إلى الإباحة يستغرق عدة أيام. فيما بعد، يحين وقت الأضحية. يُعطى الميرياح مشروباً مخدّراًمن الأفيون، ويُخنق ويقطع جسمه إلى أجزاء. يأخذ الواحد من الحضور، قطعة يدفنها في حقله. ثم يُحرَق ما بقي، ويُنثر الرماد في الأرض المزروعة.

نرى أن هذا الطقس الباعث على الرعب والهول يقابل أسطورة تقول: بتقطيع أعضاء آلهة أولّية. وكذلك فإن الإباحة المرافقة لإجراءات تقديم الأضحية تجعلنا نستشف دلالة أخرى. **وأمّا أجزاء جسم الضحيّة التي تُدفن في الأرض المزروعة فتماثل البذار، مانح الخصوبة إلى الأرض - الأم.**

لكن الأمر يختلف بعض الشيء عند أبناء قبيلة الأزتيك، حيث يُقطع رأس فتاة تُدعى كيلونين Kilonen، ترمز إلى نبتة الذرة الصغيرة. وبعد انقضاء ثلاثة شهور، ثمة امرأة أخرى يُقطع رأسها ويُسلخ جلدها، تجسّد الالهة توسي Toci. يقال لها: «أمّنا» وتلك المرأة تمثّل حبّات الذرة التي جرى قطفها، وباتت معدّة لغذاء الإنسان.

لا شك أننا نمقت هذه الأفعال بسبب هولها وفظاعتها. لكننا نلمح فيها استعادة طقسيّة لولادة النبات، من خلال تقديم الآلهة نفسها أضحيةترمز إليها المرأة المجسّدة للإلهة توسي.

وفي هذا السياق، هنالك أمثلة أخرى نذكر منها عند أبناء قبيلة باوَني Powneé، تقديم فتاة أضحية ثم تقطيع جسدها، ودفنه في الحقول.

ينبغي أن نتوقّف عند هذا الحد. نحن مع ذلك، نظل بعيدين عن التذكير بكل خصائص الأرض- الأم. ولا جدال أن جميع رموزها وطقوسها ذات أهمية. إنّما يتوجّب علينا الاصطفاء. ومع الأسف الشديد، فإن بعض ملامح الأرض- الأم تُركت جانبًا. على سبيل المثال، **نحن لم نؤكّد على الجانب الليلي والجنائزي للأرض- الأم، بوصفها إلهة للموت**. كذلك لم نتحدّث عن خصائصها العدوانيّة، ولا عن ملامحها المثيرة للهلع والرعب، والباعثة على الغم والكرب. لكن حتى أمام هذه المظاهر السلبيّة المحركّة لمشاعر القلق والجزَع، ينبغي أن لانذهل عن أمر واحد نعبّر عنه بالقول:

إذا غدت الأرض- الأم إلهةً للموت فلأن الإنسان أحس بها، بالتأكيد، وكأنها رحم كوني، وينبوع لا ينضب لكل خلق. ذلك أن الموت، بحد ذاته، ليس خاتمة نهائيّة وحاسمة، وليس تلاشياً مطلقاً، كما يتصوّره أحياناً أبناء العالم الحديث. **إن الموت يماثل البذار الذي يعطي، عند دفنه في أحشاء الأرض- الأم، نباتاً جديداً**. بهذا المنظور، يكون بالإمكان الحديث عن **رؤيةتفاؤلية للموت، لأنه** يغدو بمثابة عودة إلى الأم، واندماجاً جديداً ومؤقّتاً، في أحشائها.

لهذا السبب نجد. في مقابر من العصر الحجري الحديث، **دفن الميت بوضعية الجنين**. إن الموتى يأخذون هيئة الأجنّة، كما لو كان أقرباؤهم ينتظرون عودتهم إلى الحياة، بصورة مستمرة.

إن الأرض- الأم، كما تُظهر لنا الأسطورة اليابانية، كانت الأولى في مواجهة الموت. لكن موت إيزاناجي كان أيضاً أضحية مقدّمة بهدف مضاعفة الخلق وتوسيع آفاقه. وبالنتيجة، فإن الإنسان عند موته وعند دفنه في التراب إنّما يُضحّي به إلى **الأرض**.

في الخلاصة نقول: بفضل هذه الأضحية بات بإمكان الحياة أن تستمر، وراح الأموات يأملون أن تكون لهم قدرة على العودة إلى الحياة. أضف إلى ذلك، أن الملامح الباعثة على الرعب عند الأرض- الأم بوصفها إلهة للموت إنّما يُعبّر عنها بوجود ضرورة كونيّة للأضحية. إن الأضحية، وحدها، تجعل ممكناً العبورُ من نمط من الوجود إلى نمط آخر مع إبقائها، في الوقت ذاته، على دورة الحياة بصورة متواصلة.

مع ذلك ينبغي أن لا نفقد من مجال رؤيتنا النقطة التالية ذات الأهمية ومؤدّاها:

من النادر أن يستأثر بالحياة الدينيّة مبدأ واحد. كذلك يندر أن تدع الحياة الدينيّة نفسها تُستنفَد بفعل التبجيل الموجّه إلى إله واحد أو إلى إلهة واحدة. وكما ذكرنا من قبل، نحن لا نعثر في أي مكان، من الزمن القديم، على ديانة في حالة صفاء ونقاء، بسيطة، وقابلة للارتداد إلى شكل واحد أو إلى بنية واحدة. ذلك أن تفوّق وهيمنة العبادات الموجّهة إلى آلهة السماء وإلى آلهة الأرض، لا يستبعد، إطلاقاً، التعايش مع عبادات آلهة أخرى ومع رمزيّات أخرى.

لدى دراسة شكل ديني معيّن، نحن نجازف، دائماً، في منحه أهميّة مبالغاً فيها، وفي ترك أشكال دينيّة أخرى، في الظل متكاملة معها في الواقع، وإن أمكن لها أن تظهر، أحياناً، على خلاف وعلى تنافر معها.

وعند دراسة رمزيّات وعبادات تخصّ الأرض-الأم، ينبغي أن نأخذ بالحسبان، دائماً، كتلةً من المعتقدات تتواجد معها، وتغامر أحياناً، في بقائها خفيّة لا يفطن لها أحد.

«أنا ابن الأرض والسماء الحافلة بالنجوم». وُجدتْ هذه العبارة مكتوبة على لوحة طينيّة تعود إلى الديانة الأورفيّة[1]، لا شك أن هذا الإعـــلان يصح في مجموعة واسعة من الديانات ويكشف عن الانتماء الكوني للإنسان.

* * *

(١) **الديانة الأورفيّة**: تحدثنا قبل قليل عن أورفيوس. ونضيف أن الأورفيّة هي حركة دينيّة منسوبة إلى أورفيوس، تعتقد أن النفس خالدة وأنها تتطهّر بتقمّصها مرّات عديدة في أجساد بشريّة أو حيوانيّة. ولا يستطيع الخلاص من سلسلة التناسخ، وإدراك السعادة الأبدية، إلا العارفون بالأسرار الأورفيّة. (المترجم).

الفصل التاسع
الأسرار والانبعاث الروحي

نشوء الكون والميثولوجيا عند سكان أستراليا الأصليين:

الأسرار عند أبناء قبيلة كاراد جيري -أعني الاحتفالات السرية الخاصة بالتنسيب- لها علاقة بنظرتهم إلى نشوء الكون. لمزيد من الدقة نقول: في أزمنة الحلم المسمّاة بوراري Burari، عندما تمّ خلق العالم، وعندما تكوّنت المجتمعات البشريّة تحت الشكل الذي نراه في أيّامنا، بدأ العمل بالطقوس. ومنذ ذلك الوقت، راح الإنسان يكررّها بعناية فائقة من دون أن يجري فيها تعديلاً.

إن التاريخ، وكما هي الحال عند سائر المجتمعات القديمة، يرتد، عند أبناء قبيلة كاراد جيري، إلى أحداث جرَتْ في الزمان الأسطوري، في ذلك الزمان القديم، وإلى أفعال أتتها كائنات إلهية، وأبطال علّموا الحضارة ونقلوها إلى البشر. **ولم يعترف الناس لأنفسهم بأي حق في التدخّل في مجرى التاريخ، ولا في أن يصنعوا، بدورهم، تاريخاً يخصّهم، دون سواهم.**

بالاختصار لم يعترفوا لأنفسهم بأيّة أصالة. حسبُهم إعادة الأفعال النموذجيّة التي جرت في فجر الأزمنة. ولأنها أفعال من عمل إلهة وكائنات إلهية، فإن إعادتها الدوريّة والحتميّة، إنّما تعبّر، عند إنسان الأزمنة القديمة، عن الرغبة في إبقاء ذاته، ضمن جو القداسة الذي كان عند نشوء الكون. **إن رفض الأصالة، يعبّر، في الحقيقة، عن رفض للعالم الدنيوي، وعن انعدام الاهتمام بالتاريخ**

الإنساني. هكذا فإن وجود الإنسان من الأزمنة القديمة، يتحدّد، في نهاية الأمر، من خلال الإعادة الأبدية لنماذج مثالية تمّ الكشف عنها في بداية الزمان. سنرى، بعد حين، أن الأسرار تعمل على منح الراهنيّة، بصورة دورية، لتلك الكشوف الأولية.

إليكم ما يعرفه أبناء قبيلة كاراد جيري عن البدايات. يقولون:

في أزمنة الحلم، خرج من الأرض أخوان يُدعيان بادجيمبيري، تحت شكل كلاب متوحّشة[1]، ثم تحولا إلى عملاقين من البشر. كان لقامتهما امتداد كبير جعل بإمكانهما ملامسة السماء بالرأس.

قبل ظهورهما على الأرض، لم يكن لشيء وجود، لا الأشجار، ولا الحيوان ولا الكائنات البشريّة. خرجا من الأرض تماماً، قبل فجر **«اليوم الأول»**. بعد مضي وقت قصير، طرق سمعهما زقزقة عصفور صغير. وراح، فيما بعد، يغنّي عند كل فجر. بذلك بات بمقدور الأخوين تحديد وقت الفجر. وكانا يجهلانه من قبل.

بعد ذلك، شاهد الأخوان حيوانات ونباتات مختلفة، فأعطياها أسماءها. ومنذ ذلك الوقت، ولأن لدى الأخوين **الأسماء**، صار للحيوانات والنباتات وجود واقعي. وعندما توقّف أحد الأخوين ليبول، استولى الفضول على الأخ الثاني وراح يقلّده. لهذا السبب يقف في أيامنا، أبناء قبيلة كاراد جيري، ويتّخذون وضعاً خاصاً عند التبول. وهم في ذلك المسلك يقلدون الفعل الأول.

فيما بعد توجّه الأخوان جهة الشمال فشاهدا القمر ونجمة، فأعطيا لهما اسم القمر والنجمة. عقب ذلك صادفا رجالاً ونساء. وكانت رابطة القرابة غير واضحة كذلك كانت تقسيمات القبيلة غامضة، لذلك عمد الأخوان إلى تنظيمها حسب

---

(١) Dingos اسم يطلق على الكلاب المتوحّشة في أستراليا. (المترجم).

خطة لا تزال سارية المفعول حتى أيّامنا. في تلك الحقبة، لم تكن الكائنات البشرية مكتملة، ولم يكن لها أعضاء تناسلية. هذا الأمر دفع الأخوين إلى أخذ نوعين من الفطور Champignons شكّلا منها الأعضاء التناسلية، ومنحاها للبشر، ولا تزال هي ذاتها عند الناس. كان الأخوان يتوقّفان في كل مكان ليأكلا طعاماً نيئاً. لكنهما كانا يسترسلان، على الفور، في الضحك، لأنهما على علم بعدم تناول المأكولات النيئة، ويتوجّب عليهما اتباع أسلوب الطهي. ومنذ ذلك الوقت شرع الناس في محاكاة الأخوين في طهي الأطعمة. فيما بعد حمل كل أخ عصا وراح يضرب حيواناً حتى يرديه قتيلاً. بذلك تعلّم الناس طريقة صيد الحيوان. وهنالك أساطير عديدة تروي كيف أسس الأخوان العادات والتقاليد، وحتى أنماط السلوك المختلفة.

في نهاية الأمر، أقاما الاحتفالات لتنسيب الفتيان إلى عقائد المجتمع، واستخدما، للمرة الأولى، آلات وأدوات مثل: الطبل، أو السكين من الصوّان، وصار لهما، فيما بعد، اعتبار وقداسة في إطار الأسرار الدينية، غير أن رجلاً يُدعى أنكاريمان أقدم على قتل الأخوين بالحربة. وهنالك أساطير تروي أنه كان لهما أمّ على الرغم من أن الحَبَل بهما جرى خارج الرحم. وتقول إن والدتهما ديلكا Dilga الموجودة بعيداً عنهما، أحسّت برائحة الجثّتين، بعد مقتلهما. وعلى الفور، سال الحليب من ثدييها وانهمر على الأرض. وأخذ يتدفّق بغزارة وكأنه ينبع من باطن الأرض، وقد اندفعت الأمواج الزاخرة من الحليب نحو الأخوين الميتّين. ثم تحولت إلى سيل عارم عمل على انبعاث الأخوين إلى حياة جديدة، وعلى إغراق القاتل السفّاح. فيما بعد، صعد الأخوان إلى السماء وتحولا إلى ما يسمّيه الأوروبّيون: **غيوم ماجيلان**(١).

(١) **غيوم ماجيلان**: هي مجرّات صغيرة تُرى بالعين المجردة في سماء أمريكا الجنوبية. شاهدها للمرة الأولى، ماجيلان عام ١٥١٩. ثم جرى التمييز فيها بين غيوم ماجيلان الكبيرة، وغيوم ماجيلان الصغيرة. (المترجم).

التنسيب عند أبناء قبيلة كاراد جيري:

كل ما ذكرنا يؤلّف الأساس الميثيولوجي لحياة أبناء قبيلة كاراد جيري. إن السر الكامن في عمليات التنسيب يستعيد راهنيّة وفعالية الاحتفالات التي أقامها، في البدايات، الأخوان باكاد جيمبري. وتلك العمليات يؤديها أبناء القبيلة مع أن دلالة بعض الطقوس باتت غير واضحة.

لنوضح كلامنا: إن التنسيب يضم الكثير من الاحتفالات والمراسم تمتد إلى سنين عديدة. المسألة، إذن، لا تتعلّق بطقس عبور من المراهقة إلى مرحلة النضج، إنّما يتناول الأمر، على وجه الخصوص، تنسيباً، بالمعنى الدقيق، يأخذ بالتقدم والتنامي مع الأيام، وموزّعاً إلى درجات، لايغدو الفتى بوساطته مطّلعاً على التقاليد الأسطورية وعلى التقاليد الاجتماعية للقبيلة وحسب، ولا ينال فقط الإعداد الصحيح، ولا يصير فقط إنساناً ناضجاً فيزيولوجياً، وإنّما يتحولّ إلى إنسان بمقدوره النهوض بأعباء الشرط البشري مثلما أعلن عنه وحدّد أوصافه الأخوان الأسطوريان، في سالف الزمان.

الطقوس المعمول بها على درجة كبيرة من التعقيد، ومن العسير وضع ملخّص عنها. نرى من الضروري الاقتصار على المهم منها: الطقس الأولّ ويسمّى ميليا Milya يشير إلى القطيعة مع الطفولة. يؤخذ الفتى في السنة الثانية عشرة من العمر إلى الغابة حيث يُدهن بدنه بالدم البشري، من رأسه إلى قدميه. بعد حوالي أسبوعين يُثقب أنفه ويُدخل فيه ريشة. وعند ذلك يُعطى اسماً جديداً.

أمّا الطقس الثاني والأهم فهو الختان الذي يتم بعد أسبوعين أو ثلاثةأسابيع. ويؤلف، بالتأكيد، لغزاً. يرى الفتى حوله العائلة تبكيه، وحتى القبيلة تندبه بمجموعها، كما لو فارق الحياة. إنه، بمعنى ما، يواجه الموت. يُنقل، ليلاً، إلى الغابة، حيث يسمع، للمرة الأولى، الأناشيد والترانيم المقدّسة. إن الغابة ترمز إلى

العالم الآخر. ونعثر عليها في العديد من طقوس التنسيب، ومن خلال ديانات الأسرار عند الشعوب البدائية. وهنالك علامات أخرى تدل على أن الفتى يجتاز مرحلة الموت، وانه بصدد تغيير نمط وجوده تغييراً جذرياً.

في اليوم التالي يفتح كل رجل مرافقٍ شرياناً في الذراع، ويترك الدم ينسكب في وعاء، فيما يكون الفتى، مثلما ولَدَتْه أمّه، في عري تام: عيناه معصوبتان، وأذناه مسدودتان بالأعشاب، حتى لا يرى ولا يسمع. يمكث بعض الوقت جالساً قرب الموقد، ودخان كثيف ينبعث منه. ويترتّب عليه **أن يعبّ كمية كبيرة من الدم**. يدخل في روعه أن شُرب الدم سيقضي على حياته. لكن ولحسن الحظ، يتبيّن له، بعد قليل، أن أقاربه المعنيّين بشأنه، يعبّون أيضاً الدم البشري.

يجلس الفتى، باستمرار، فوق العشب، والترس يغطي ركبتيه. يدنو منه أقاربه، الواحد بعد الآخر، ويتركون الدم المتفجّر من شرايينهم يسيل فوق رأسه. بعد ذلك، يقترب رجل ويشدّ وسَطَ الفتى بسير معمول من شعر الرجال. ثم يعود ذلك الرهط إلى المخيّم. وهناك يبكي الفتى الأقاربُ والنساءُ، مرة أخرى. ثم يُقدّم إليه الطعام لكي يملأ جوفه **بالزاد الطقسي**. ويعطى عصاً يُشعل بها النار. ويقال له إنها ستعمل على إحراق أعضائه التناسلية. وفي اليوم التالي تبدأ رحلة تستغرق أربعاً وعشرين ساعة. يرافقه فيها بعض الأقارب من الذكور ويتخلّلها احتفالات وطقوس عديدة، نرى عدم الوقوف عندها. في غضون تلك الرحلة يتوجّب عليه الإمساك عن الكلام. كل ما يستطيع فعله، إصدارُ صوت خاص من أجل أن يجذب الانتباه إليه، مشيراً بالحركات والإيماءات إلى حاجة يطلبها. إضافة إلى ماذكرنا، وأثناء المدة المخصّصة للإعداد، أي طالما هو في مرحلة التنسيب، يكون عليه أن ينقاد باليد، وأن لا يحرك نفسه من تلقاء ذاته. يترتّب عليه باستمرار أن يكون خفيض الرأس. وعلى حد تعبير أحد الملاحظين، ينبغي أن يكون وجهه

فاقدًا لأيّة دلالة، وخاليًا من ارتسام أي تعبير خلواً كاملاً. بذلك تزول عنده العفوية التي تتيح له الإجابة على التعليمات. وكما ذكر بيد نكتون Piddington، يمكن أن يعطي الانطباع بأنه صار من ضعاف العقول.

لدى عودة الفتى إلى المعسكر يستقبل عدداً من ممثلي القبائل التي مرّ بها، ثم تأتي النساء تنثرن الخضار على رؤوس الزائرين الذين يبدون المقاومة بتوجيه سلاح فاتك إليهن. وهكذا يتظاهر الفريقان بنشوب معركة بينهما ذات طابع طقسي. ويصدف أن تصاب امرأة بضربة. عندها يعلو صراخ النساء. ويشتد الهياج والشغب، ويبدأ شجار حقيقي.

أمّا المريد الذي أدّت عودته إلى المخيّم، إلى اجتماع أهله من حوله، وإلى استرسالهم في العويل والنحيب، وإلى إلحاق الأذى، بصورة إرادية، بأجسادهم، من خلال الشطب، فينأى عن الاحتفال بالعيد الذي يعقب هبوط الليل، ويتخلّله الرقص والأناشيد الدالة على أحداث أسطورية.

قبل الفجر يُؤتى بالفتى إلى الغابة من أجل أن يُختن. يمكث بعض الوقت جالساً، وعيناه معصوبتان وأذناه مسدودتان. عندها يتحلّق حوله عددٌ من الجرّاحين، ينهمكون في العمل مستخدمين سكاكين من الصوّان. من المفيد التذكير بأن عملية الختان هي شديدة التعقيد. إنها مؤلمة وموجعة إلى أبعد الحدود، وباعثة على الرعب والهول. يبدأ الخاتنون بإجراء شق في قاعدة العضو التناسلي ثم يقشطون البشرة المغطية لعضوه بتمامها. في غضون ذلك يسترسل الأهل والأقارب في البكاء والعويل ويخيّم على المكان جوّ من الكآبة والرهبة. عندما تنتهي عمليّة الختان يمرّ الجرّاحون أمام ذلك المبتدئ في التنسيب، وهم يبكون بدورهم. غير أن الفتى يظل جالساً محني الرأس وعيناه مغمضتان. ثم يودع الجرّاحون أمامه سلاحهم الفاتك. ويكون بمثابة هديّة يقدّمونها. عند ذلك فقط، يذكر كل خاتن اسمه الحقيقي. في تلك الأثناء يقرع الطبول رهطٌ من الفتيان الذين أنجزوا تنسيبهم

من قبل ثم يعرضونها أمامه. بذلك يتاح له أن يرى، للمرّة الأولى، الطبول ذات الهدير المثير للرعب. لقد كان يعتقد، فيما مضى، مثل النساء ومثل غير المنتسبين من أبناء القبيلة، أن الضجيج الصادر عن قرع الطبول هو هدير آت من مقام إلهي.

وعندما يتماثل إلى الشفاء العضو التناسلي للفتى، يعرض عليه الخاتنون سكاكين الصوّان الباترة. وبالإمكان القول إن خضوع المريد إلى كل تلك الإجراءات يدل على أن التنسيب، بالمعنى الدقيق، أدرك نهايته، وعلى أن الفتى بات منتسباً إلى الجماعة وإلى عقائدها، ومنتمياً إلى عالمها الأسطوري. لقد غدا مولوداً جديداً إلى عالمها الروحي. فيما بعد، يظل الفتى ليالي عديدة في الخيمة غارقاً في تأمّلاته. ثم يعود مرّة أخرى إلى المخيّم وقد دُهن جسمه بالكامل بالدم البشري. وسبَقه إليه فتيان يقرعون الطبول من دون توقّف. وتختبئ النساء والأطفال في المخيم، تحت الأغصان. ولا يجرؤ الواحد منهم، على الظهور إلاعندما ينتهي الشبان من دفن الطبول في التراب. عندها تقدّم النساء إلى ذلك المولود الجديد، ومع البكاء والنحيب، كميّة وفيرة من الزاد، ليملأ جوفه.

في بداية تنسيبه، يجتاز الفتى، لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، مرحلة تعرف باسم ميانكو Miangu. يكون عليه الخضوع إلى عمليّة جديدة تقتضي إجراء شق في مكانٍ ما من جسده، وعلى درجة متوسّطة من العمق. لهذا الطقس بعض الأهميّة، ولا يستغرق إلا يوماً واحداً ويدعى إليه نفَر من القوم. بعد ذلك يجرى احتفال يُدعى لاريبوكا Laribuga غنيّ بالدلالات والرموز.

في الغابة ينهمك الرجال في أداء الأناشيد المقدّسة. أما المنتسب الجديد فيأخذ في تسلّق شجرة. يذكر بيدنكتون أن موضوع الأناشيد على علاقة بأسطورة الشجرة. لكن غاب عن أذهان قبيلة كاراد جيري الدلالات الكامنة في تلك الأناشيد. أمّا نحن فلدينا معرفة بدلالة صعود الشجرة عند أبناء الأزمنة القديمة. إن الشجرة، أعني شجرة العالم، ترمز إلى محور الكون. وعندما يتسلّقها المنتسب

إنّما يلج، بالفكر والخيال، إلى السماء. الأمر يتعلّق إذن بصعود رمزي إلى السماء، تدعو إليه أيضاً أساطير عديدة، وطقوس مختلفة في أستراليا. غير أن التطوّر في مجال التنسيب لا يقف عند هذا الحد. بين الحين والآخر، تقام احتفالات ليس بمقدورنا الحديث عنها في هذا المقام.

نلفت الانتباه فقط إلى احتفال يجري بعد عدة سنوات يُسمى ميديدي Mideđi. يقاد خلاله، المتنسب الجديد، من قبل من سبَقه في التنسيب، إلى المكان الذي جرى فيه دفن صواري السُفُن الطقسيّة. ويكون عليه أن يجتاز بصورة رمزية، رحلة طويلة أشبه بالمغامرة، يطلع خلالها على كثير من الأمور بوساطة الأناشيد، وخصوصاً بالرقصات التي ترمز إلى أسفار أتاها، في البدايات، الأخوان الأسطوريّان باكاد جيمبري، والتي ألمحنا إليها فيما سبق. أخيراً تُقدّم الشروح إلى المتنسب الجديد مُبيّنة كيف توصّل الأخوان إلى إيجاد الاحتفالات الخاصة بالصواري وبالسفر في مركب يجوب البحار.

الأسرار والتنسيب:

أكدنّا على التنسيب عند أبناء قبيلة كاراد جيري لأن اطلاعنا، بالإحاطة والتفصيل، على طقس واحد على الأقل من الصنف الذي نبحث فيه، يعمل دائماً، على توسيع آفاقنا وزيادة معارفنا. هذا الأمر يضطرنا إلى الحديث بإيجاز عن أشكال أخرى من التنسيب. لكن المثال المعطى عن قبيلة كاراد جيري يبيّن لنا أن الأشياء ليست بالبساطة حتى تحملنا على الاعتقاد بما يقدّمه عرض مختصر لشكل من التنسيب. إنّما سنفهم على نحو أجود، الدلالة العميقة للتنسيب عند أبناء قبيلة كارادجيري، عندما يحين موعد التذكير باحتفالات مماثلة لدى شعوب أخرى. وبمقدورنا أن نخلص، منذ الآن، إلى بعض الملامح وإلى بعض السمات الخاصة المميّزة.

كما ذكرنا، الأمر يتعلّق بشيء آخر أكثر من طقس بسيط من طقوس العبور من فئة عمرية إلى فئة أخرى. التنسيب، بصورة عامة، يدوم سنوات عديدة. وإن الأفكار التي يقدّمها تعود إلى أصعدة مختلفة. هنالك قبل كل شيء، الكشف الأوّل الأشد إثارة للرعب والهول: أقصد الكشف عن المقدّس بوصفه مثيراً للهلع، والذي ينتاب المبتدئ في التنسيب، بسبب خوفه الشديد من واقع فائق الطبيعة يختبر، للمرّة الأولى، قدرته، وخصوصيته، واستحالة قياس أبعاده. إن ذلك الرعب الآتي من مقام إلهي يدفع المبتدئ إلى مواجهة الموت. إنه يموت إلى الطفولة : أعني إلى الجهالة وإلى اللامسؤولية. لهذا تبكيه العائلة وتنتحب. وعندما يعود من الغابة سيكون شخصاً آخر. لن يبدو ذلك الطفل الذي كان من قبل. وكما رأينا، إنه يجتاز سلسلة من اختبارات التنسيب ترغمه على مواجهة الخوف وعلى احتمال الوَجَع، ومكابدة صنوف من التنكيل والتعذيب. لكنها تضطره، خصوصاً، إلى الاطلاع بأعباء نمط جديد من الحياة. إنه النمط الخاص بالإنسان الراشد، أقصد الإنسان الذي يحدّده اكتشافه، الحاصل في آن واحد تقريباً، للمقدس، وللموت، وللجنس.

لكن ينبغي أن لا يرسخ في وهمنا أن الأستراليين الأصليين على علم بكل تلك الأمور، أو أنهم أوجدوا سر التنسيب عن وعي وبالإرادة، تماماً كما يبدع المرء نظاماً تربوياً حديثاً. ذلك أن تصرّفاتهم، شأن أيّة تصرّفات أتتها بشرية الأزمنة القديمة، هي بمثابة سلوك وجودي اقتضته أنماط وجودهم. لقد قام الأستراليون باستجابات، وفق هذا المنحى، عندما أحسّوا في أعماق ذواتهم، بوضعهم الخاص في الكون، وعندما عملوا على استكشاف سر الوجود الإنساني، ذلك السرّ، وقد قلنا عنه، يعود إلى تجربة المقدّس، وعلى الكشف أيضاً عن قضية الجنس وعلى وعي مشكلة الموت.

إن الطفل يجهل جميع تلك التجارب. أمّا الراشد فيؤديها، الواحدة بعد الأخرى، ويسعى إلى إدماجها في بناء شخصية جديدة، تصير له عقب موته وانبعاثه بصورة طقسيّة. هذه الموضوعات: الموت والجنس، والخوف الشديد من المقامات الإلهية، نعثر عليها، بصورة مستمرة، في سياق دراستنا. لنقلْ، على الفور، إذا كان الفتى الساعي إلى التنسيب، يموت إلى حياة الطفولة الدنيوية الخالية من القداسة، حياةٍ لم تعرف، من قبل، الإحياء والتجديد، من أجل أن يولد ثانية إلى حياة مفعمة بالقداسة، فإنه يولد أيضاً إلى نمط من الوجود يجعل تحصيل المعرفة، ووعي القضايا وامتلاك الحكمة والتدبير، أموراً ميسورة.

بهذا الاعتبار، فإن المرء حديث التنسيب لا يكون مولوداً جديداً وحسب، إنه أيضاً **يحمل العلم**، ولديه اطلاع على الأسرار الدينيّة. لقد حصل على كشوف **وعلى معارف من المجال الميتافيزيائي**. خلال تدريباته ومجاهداته، يُتاح له معرفة ماخفي من أسرار وألغاز، خاصةً بالأساطير المعنيّة بالآلهة، وبأصل العالم، وبالأسماء الحقيقية للآلهة، وبحقيقة الطبول والسكاكين ذات المفعول الطقسي...

إن التنسيب يوازي، إذن، النضج الروحي. ونحن نعثر، دائماً، في كل مراحل التاريخ الديني للبشرية، على الحالة التالية، ونعبر عنها بالقول: **إن الفتى الّذي أنجز تنسيبه بات على علم بالأسرار الدينيّة. إنه إنسان يمتلك المعارف.**

مرّ معنا أن التنسيب عند أبناء قبيلة كارادجيري ليس إلا إعادة أمينة لأفعال نموذجيّة أتاها الأخوان الأسطوريّان، في البدايات. لقد عمل الأخوان، حسب اعتقاد قبيلة كارادجيري على تأسيس العالم فصار مثلما يبدو في أيّامنا. وهم، مع محاكاة أفعال الأخوين الأسطوريين، إنّما يستأنفون، بصورة دورية، خلق العالم، أو لنقلْ، بمعنى ما، إنهم يعيدون الخلق الكوني، رمزياً. بالاختصار، نحن نشهد مع تنسيب كل مراهق نشوءاً جديداً للكون. وإن تكوين العالم **لهو صيغة تحتذى في إعداد الإنسان وفي تكوينه**. من المعلوم أننا نعثر في كل مكان على أسرار

التنسيب. ويضم التنسيب، في كل المجتمعات، حتى الأشد بعداً في الماضي، على رمزية موتٍ وعلى ولادة جديدة. ومع استحالة تناولنا، في هذا المقام، تحليلاً تاريخياً للتنسيب- وهو دراسة يمكن أن تتيح توضيح العلاقات الكائنة بين نماذج التنسيب، وبين هذه أو تلك، من البنى الثقافية- نرى الاحتفاظ، على الأقل، ببعض الملامح وبعض السمات المميِّزة، والمشتركة بين معظم الاحتفالات، الحاملة للأسرار. نذكر منها:

١-يبدأ الفعل الاحتفالي، في كل مكان، بانفصال المبتدئ في التنسيب، عن عائلته وبالاعتزال في غابة. ونلمح في هذا الأمر رمزاً للموت لأن الغابات والأدغال والظلمات تنطوي على رموز إلى العالم الآخر، وإلى الجحيم.

يسود الاعتقاد. في بعض الأقاليم أن نمراً يأتي ويحمل على ظهره طلاب التنسيب، إلى الغابة. وكما هو معلوم، الحيوان المتوحّش، عند البدائي كما في الأزمنة القديمة، يجسّد في الوقت ذاته الجد الأسطوري، ومعلّم التسيب الذي يقود المبتدئين إلى المخيّم. ومن المفروض، في بعض الأماكن، أن تنّيناً يبتلع المريد. وستوقف عند هذا الموضوع التنسيبي بعد قليل.

نرى أن نلفت الانتباه في الوقت الحاضر إلى رمزيّة الظلمات. لبيان ذلك نقول: في أحشاء التنّين يسود الليل الكوني. إنه ليل من نمط حياة الجنين يلفّ الوجود، على الصعيد الكوني كما على صعيد الحياة البشرية.

٢- في أصقاع عديدة تقام في الغابة الكثيفة خيمة مخصّصة للتسيب. يأوي إليها المبتدئون، ويخضعون إلى اختبارات يتلقّون خلالها العلم ويباشرون الاطلاع على جانب من التقاليد السريّة للقبيلة. غير أن خيمة التسيب ترمز إلى أحشاء الأم، أيضاً. عندما يصير المبتدئ في الخيمة إنّما يموت موتاً رمزياً، أعني أنه يرتد إلى حالة الجنين. لكن علينا أن لا نفهم هذه الحالة وأن لا نعبّر عنها بمفردات من

الفيزيولوجيا البشريّة وحسب، وإنّما أيضاً، وخصوصاً، بمفردات مستعملة في مجال علم الكونيّات.

إن حالة الجنين توازي الارتداد المؤقت إلى حالة الكمون، . السابقة لخلق الكون، الّتي كانت قبل «فجر اليوم الأوّل»، على حد تعبير أبناء قبيلة كارادجيري الأستراليّة. ستكون لنا فرصة للعودة إلى هذا الرمز، المتعدّد الدلالات، الخاص بالولادة الجديدة والذي يُعبّر عنه بمفردات تستخدمها المرأة الحامل. نرى أن نضيف في الوقت الحاضر، ما يلي:

إن ارتداد طالب التنسيب، رمزياً، إلى مرحلة ما قبل الولادة يهدف إلى جعله معاصراً لخلق العالم. عندها يحيا، لا في أحشاء الأمومة، مثلما كان قبل ولادته البيولوجيّة، وإنّما في الليل الكوني، في انتظار الفجر: أعني الخلق. ولكي يغدو إنساناً جديداً ينبغي أن يحيا من جديد، وبصورة رمزيّة، الخلق الكوني.

٣- ثمة ممارسات طقسيّة تُلقي الضوء على رمزية الموت التنسيبي. نذكر منها دفن المبتدئ، عند بعض الشعوب، أو نومه، في قبر محفور، حديثاً. وإمّا أن يُغطّى جسده بالأغصان، ويمكث بدون حراك مثل الأموات، وإمّا أن يُرش عليه مسحوق أبيض ويفرك به لكي يصير شبيهاً بالأطياف. بذلك **يقلّد** المبتدئ، بصورة واقعيّة، **مسلك الأطياف**. فلا يلجأ إلى أصابعه من أجل تناول الطعام بل يأخذ الزاد، مباشرة، بأسنانه، مثلما تفعل، حسبما تزعم القبيلة، أرواح الأموات. أخيراً فإن التنكيل الذي يتعرّض له يحمل، كما هو معلوم، طائفة من الدلالات. نذكر منها الدلالة التالية: **يصير في وهم المبتدئ الذي لحق به التعذيب وكابد من البتر والتشطيب، أن الأبالسة ومعلمي التنسيب: أعني الأجداد الأسطوريين، هم الذين دفعوه إلى التعذيب وإلى القطع والبتر، ورموه في الماءالذي يغلي أو عرضوا جسمه للشواء على النار**. إن تلك العذابات والأوجاع الجسدية تقابل

وضع كائن التهمه إبليس متوحّش، أو وقع بين شدقي تنّين التنسيب فقطّعه إلى أجزاء ثم هضمه في كرشه. ومن الجدير بالذكر أن **عمليات القطع والبتر**، في نظر الأقدمين، التي يتعرض لها طالب التنسيب، هي **على علاقة مع الآلهة القَمريّة. ذلك أن القمر يختفي بصورة دوريّة -أعني أنه يموت- لكي يحيا من جديد، بعد ثلاث ليالٍ. إن رمزية القمر لتدل على أن الموت هو الشرط الأوّل لكل انبعاث من المستوى الروحي الصوفي.**

٤- إضافة إلى العمليات النوعيّة -مثل الختان، والشق العميق- وإلى عمليات أخرى تنطوي على القطع والبتر لأغراض تنسيبيّة- مثل قلع الأضراس، وقطع الأصابع- **هنالك علامات خارجيّة تدل على الموت وعلى الانبعاث مثل الوشم والشرط والتشطيب.**

أما بالنسبة لرمزية الولادة الروحية فنلمحها تحت أشكال مختلفة. نذكر منها على سبيل المثال.

إعطاء طلاب التسيب أسماء جديدة ستكون، من الآن فصاعداً، أسماءهم **الحقيقية**. ومن المفترض. أيضاً، عند بعض القبائل، أن ينسى الفتى، حديثُ التنسيب كل شيء من حياته السابقة. يُقدّم له الطعام، مثلاً، بعد إنجاز تنسيبه مباشرة، كما لو كان طفلاً في عامه الأول أو الثاني. ويُعطى المعلومات الأولية عن كل ضروب السلوك، شأن الأطفال الصغار. بصورة عامة يتعلّم طلاب التنسيب في الخيمة لغة جديدة، أو على الأقل، مفردات سريّة، بإمكان المتنسبين دون سواهم أن يفهموا مدلولاتها. وكما نرى، **مع التسيب كل شيء يبدأ من جديد، «يبدأ حياة جديدة»**[1]. ويتم التعبير، أحياناً، عن الولادة الثانية -أقصد عن التنسيب- بأفعال مشخّصة تبدو للعيان.

---

(١) استخدم ميرسيا إيلياد العبارة اللاتينية: **Incipit Vita nova** وتعني: «يبدأ حياة جديدة». (المترجم).

ومن الجدير بالذكر أن المبتدئ في التنسيب، عند بعض شعوب البانتو Bantou[1] يشهد، قبل ختانه، احتفالاً يسمى «الولادة الجديدة». ومن الملفت للانتباه أيضاً أن والد المبتدئ يقدّم فحلاً من الضأن، أضحية. وبعد ثلاثة أيام يلفّ ابنه بجلد الكبش وبغلاف معدته. ويتوجّب على الفتى، قبل لفّه، أن يصعد إلى سرير والدته وأن ينام إلى جانبها ثم يأخذ بالبكاء كما يفعل الطفل الوليد. وفيما بعد يظل ملفوفاً بجلد الكبش مدة ثلاثة أيام.

وفي اليوم الرابع يرقد البعل مع زوجته. وينطلق الفتى، بعد ذلك، وكأنه وُلد ولادة جديدة. إضافة إلى ما ذكرنا، يُدفن الأموات، عند أبناء البانتو، وهم في وضعية الأجنّة، وتغطي أجسادهم جلود الكباش. لا نودّ الوقوف عند رمزيّة الولادة الجديدة، الروحية، ورمزية ارتداء جلد الحيوان على نحو طقسي، وقد تأكد وجودهما في مصر القديمة وعلى حد سواء، في الهند.

٥ - أخيراً ينبغي أن نقول شيئاً عن موضوع آخر يبدو من خلال أشكال من التنسيب، يصعب حصرها، وإن كانت لا تظهر، دائماً، في المجتمعات الموغلة في «البدائيّة». الأمر يتعلّق بالإيعاز إلى الفتى الذي انتسب حديثاً، لأن يقتل إنساناً.

هاكم على سبيل المثال ما يجري عندأبناء قبيلة بابواكوكو Papouas Koko[2] إذ يكون على طالب التسيب اجتياز الاختبارات المماثلة لكل تنسيب آخر. أقصد: الصوم المتواصل، الاعتزال والعيش على انفراد، احتمال العذابات القاسية، تلقّي الايحاءات الصادرة عن الطبول، تعلّم المبادئ والأفكار المنقولة من التراث.

---

(١) **البانتو**: يؤلفون مجموعة من الشعوب تقطن النصف الجنوبي من أفريقيا، وتتحدث لغة خاصة بها. (المترجم).

(٢) **قبيلة بابوا كوكو**: تقطن أرض البابوا Papua الواقعة في الجنوب الشرقي من غينيا الجديدة. (المترجم).

إضافة إلى ذلك، يُقال إلى الفتى، في النهاية: «الآن رأيتَ الروح، وصرتَ إنساناً حقيقياً. ولكي تقدّم الدليل لنفسك، يتوجّب عليك أن تقتل إنساناً». ذلك أن صيد الرؤوس البشريّة، وبعض أساليب أكل لحم البشر تشكل جانباً من نهج تنسيبي واحد.

وقبل إطلاق حكم أخلاقي على هذه السلوكيّات. ينبغي أن لا يغيب عن البال الأمر التالي:

إن قتل الإنسان، والاقتيات بلحمه، أو الاحتفاظ برأسه وكأنه غنيمة حرب ودليل على الغلبة والظفر إنّما هو، عند بعض الشعوب البدائية **محاكاة لسلوك تأتيه الأرواح أو الآلهة**. إذن، هذا الفعل، على قسوته وشدّته البالغة، عند وضعه على هذا الصعيد، يغدو فعلاً مقدّساً، ويصير بمثابة طقس وشعيرة.

وقد ساد الاعتقاد أن من واجب الفتى حديث التنسيب أن يقتل إنساناً لأن الإله أتى هذا الفعل قبله. بل أكثر من ذلك، **لأن الإله قتل الفتى ذاته، بصورة طقسيّة**، أثناء إجراءات التنسيب. لقد اختبر **الفتى الموت الطقسي**. وينبغي عليه تكرار ما أوحت إليه الآلهة: أعني إعادة العمل بالسر الديني الذي أسسته الآلهة في الزمان الأسطوري.

أشرنا إلى هذا النوع من التنسيب لأنه لعب دوراً بالغ الأهميّة في **أعمال التنسيب ذات الطابع العسكري**، وخصوصاً، في أوروبا، في مرحلة بداية التاريخ. هكذا يبين لنا أن **البطل المحارب** ليس قاتلاً للثعابين ولسائر التنانين وحسب، إنه أيضاً، يقتل ويفتك بالرجال. بوسعنا القول إن المبارزة على مستوى الأبطال تفضي إلى أضحية، وإن الحرب هو تقليد ديني فقد منزلته القديمة، وابتعد عن عهد كانت فيه، تُقدّم، **في محرقة**، أضاحي بشرية لا يحصرها العد، إلى آلهة النصر.

لنعد، مرة أخرى، إلى الأسرار الدينيَة الأوّلية الخاصة بالتسيب. لقد صادفنا، في كل مكان، رمزيّة الموت كأساس لكل ولادة على الصعيد الروحي. وأعني: الانبعاث. في جميع تلك السياقات، يدل الموت على تجاوز الشرط الدنيوي، شرط إنسان يحيا على الطبيعة، جاهل لسلوك المتديّنين شديدي الوَرَع، إنسان مصاب بالعمى في الروح. غير أن السر الديني الكامن في التنسيب، يتيح، بصورة تدريجيّة، إلى المولود الجديد إلى عالم الروح، اكتشاف الأبعاد الحقيقية للوجود. إن السر الديني، بإدخال المنتسب إلى تخوم المقدّس، يضطره إلى الاطلاع بمسؤولية الرجل الراشد. لنحتفظْ أخيراً بالأمر التالي، وله أهميّته: إن الولوج إلى الروحانيّة يجري التعبير عنه، بالنسبة لمجتمعات الأزمنة القديمة، من خلال رمزيّة الموت.

مجتمعات الرجال والمجتمعات الباطنيّة

خارج تلك الاحتفالات المعمول بها في مرحلة المراهقة، هنالك أسرار دينية مخصصة للراشدين نلمحها من خلال ما يسمى بـ«مجتمعات الرجال»، أو «المجتمعات الباطنيّة». ولا يمكن الولوج إليها ولا يتيسّر للمرء أن يغدو عضواً فيها إلا بعد مواجهة سلسلة جديدة من اختبارات التنسيب. إن دراسة الأشكال الخارجية للمجتمعات الباطنيّة تقتضي مجهوداً واسعاً. ومن المتعذّر علينا، في هذا المقام، إجمال الحديث عن بنيتها وعن تاريخها. بالنسبة لأصل المجتمعات الباطنيّة عند الرجال، الفرضية التي باتت مقبولة أكثر من سواها، هي التي اقترحها فروبنيوس Frobenius، وأعادت الأخذ بها المدرسة التاريخيّة الثقافيّة. بموجبها تُعتبر مجتمعات الذكور الباطنيّة إبداعاً تأتّى من نظام اجتماعي تسود فيه سلطة الأم. كانت تستهدف بث الرعب عند النساء، خصوصاً، وحملهنّ على الاعتقاد بأن الأقنعة التي يرتديها الرجال هي بمثابة أبالسة وأرواح موتى. وذلك من أجل زعزعة مكانة المرأة التي أقام دعائمها نظام الأمومة ونظام سيادة الأنوثة.

يبدو أن هذه الفرضيّة لا تنهض على أساس متين، لأسباب لا يسعنا، في هذا البحث، الإفاضة في عرضها. من الممكن أن يكون لمجتمعات الأقنعة التي شكّلها الرجال دور هام في النزاع من أجل تفوّق الذكور. لكن ليس من دليل يبيّن أن الظاهرة العامة للمجتمع الباطني عند الذكور هي نتيجة لازمة عن **نظام سلطة الأم**. لقد خلصنا، على العكس، إلى القول بوجود استمرارية كاملة بين طقوس المراهقة -التي أتينا على شرحها- وبين اختبارات التنسيب من أجل الولوج إلى المجتمعات الباطنية عند الرجال.

نذكر في هذا الخصوص، أن إجراءات تنسيب الفتيان، وكذلك التنسيب إلى المجتمعات الباطنية للرجال، تضم في جميع أنحاء أوقيانوسيا، التقاليد الطقسية ذاتها الخاصة برمزية موت المنتسب، بفعل ابتلاعه من قبل تنين ثم انبعاثه إلى حياة جديدة. هذا الأمر يدل على أن تنسيب المراهقة والتنسيب إلى المجتمعات الباطنية للرجال يصدران عن مركز واحد. حسب هذا الاعتبار، يبدو أن ثمّة نتيجة أخرى تفرض ذاتها تقول: **إن المجتمعات الباطنيّة للرجال تستمد مقوّماتها من أسرار التنسيب الخاص بالمراهقة**. يبقى علينا أن نتحدّث عن أصل وعن هدف تلك الجمعيّات الباطنيّة الجديدة. هنالك، أولاً، ملاحظة مفادها:

يوجد مجتمعات باطنيّة، حصراً، للرجال، وعلى حد سواء، يوجد مجتمعات باطنية مخصوصة للنساء، وإن كان عدد أعضاء الجمعيّات النسائيّة أقل منه عند الذكور. ونميل إلى القول **بأن ظهور المجتمعات الباطنيّة عند النساء جرى بفعل الرغبة في محاكاة جمعيّات الذكور الباطنيّة**. ومن المرجح أن هذا النهج القائم على التقليد، تحقق في بعض المناطق من أوقيانوسيا. ونضيف أن الجماعة الباطنية عند النساء، كما سنرى بعد قليل، تتأثر بطقوس تنسيب الفتيات في مرحلة المراهقة، وترتبط بأوّل عادة شهريّة. إذن لا شيء يدفعنا إلى الافتراض أن الرجال تنظّموا في جماعات ذات طابع باطني، ليقوموا بردّة فعل ضد نظام تسود فيه المرأة،

وأن النساء، في مرحلة لاحقة، عمدن إلى محاكاة الرجال في تشكيل جماعات نسائيّة باطنية خاصة بهنّ، من أجل وقاية أنفسهن من الرعب الآتي من الرجال. نعيد القول: نحن لا نستبعد تأكيد وجود تلك الظواهر المنطوية على رد الفعل، وعلى رد الفعل المضاد، بين الذكور والإناث، ولمرّات عديدة، في التاريخ الديني للبشرية. إنّما لا يتعلّق الأمر بظاهرة أوّلية.

ثمة ظاهرة تتمثّل في سرّ التنسيب المنقول إلى الفتيان، كما إلى الفتيات، في سن المراهقة. أمّا سائر الأسرار الدينيّة فترجع إلى الإيحاء بذلك السرّ، ويتوجّب على كل فتى أو فتاة الأخذ به حتى يغدو رجلاً أو امرأة. **وأمّا العلّة الوحيدة المقبولة لظهور المجتمعات الباطنيّة، حاملة الأسرار، بعد إنجاز تنسيب المراهقة، فتبدو في رغبة الجماعة، في العيش، بكثافة أشد، القداسة الخاصّة بالذكور والإناث**. لهذا يشبه التنسيب إلى المجتمعات الباطنيّة، إلى حدٍ بعيد، طقوس التنسيب الخاصة بالمراهقين. نحن نعثر عندهما على الاختبارات ذاتها، وعلى ذات رموز الموت والانبعاث، وعلى ذات الإيحاء بعقيدة تراثيّة باطنيّة، **لأن المسلسل التنسيبي عندهما يؤلّف شرطاً، لا توجد بدونه، تجربةٌ للمقدس، أتم وأكمل ومتميّزة بالجدة**

لقد أمكن مع ذلك، ملاحظة فرق بينهما في الدرجة: ذلك أن السرّ في الجماعات الباطنيّة يلعب دوراً أكبر مما في تنسيب المراهقين. ثم أن هنالك طقوساً للمراهقين لا تنطوي، إطلاقاً، على الأسرار، كما عند الفويجيين على سبيل المثال. **لكن لا يوجد مجتمع يحمل الأسرار، بدون أداء القسم بكتمان السر**، أو نقول بشكل أدق، لا وجود لمجتمعات ذات أسرار طالما حافظ جميع سكان البلاد الأصليين على تراث أجدادهم، وعلى تقاليدهم الشعبيّة كاملة غير منقوصة.

هذا الأمر يرجع إلى سببين:

١ - **لأن الانتماء إلى المجتمعات الباطنية يقتضي اصطفاء العضو.** ذلك أن الذين خضعوا إلى تنسيب المراهقة لا يؤلّفون، في المستقبل، جزءاً من الجماعة الباطنية على الرغم من رغبتهم، جميعاً، في ذلك الانتساب.

٢- السبب الثاني يعود إلى **تعزيز مكانة السر** وهو، على الأرجح، من مستوى تاريخي. إن العالم يتغيّر، حتى في نظر البدائيّين. **وإن جوانب من تراث الأجداد تتعرّض للتحريف والتعديل. ومن أجل أن تظل بمنأى عن التشويه، تنتقل العقائد من الجهار والعلَن إلى الخفية والكتمان، بصورة تدريجيّة، وتغدو وقفاً على الخاصة وعلى الصفوة. وإن ظاهرة احتجاب العقيدة عن العامة، معروفة تماماً ونلمحها عندما يكون المجتمع الذي يحتفظ بها في مرحلة تحوّل جذري.**

هذه الظاهرة ذاتها تأكّد وجودها في أوروبا، عقب اعتناق سكان المدن الديانة المسيحيّة. وأمّا الأرياف فقد حافظت على التراث الديني من مرحلة سابقة للمسيحيّة، بأسلوب مموّه، أو غدت مسيحيّة في الظاهر. لكن ذلك التراث القديم بات، بشكل خاص. محجوباً ومتوارياً يتعاطاه العاملون في السحر ضمن حلقات مغلقة. **إذن من الوهم الاعتقاد بأننا على علم بالتراث الحقيقي المنقول من المجتمعات الباطنيّة ذات الأسرار الدينيّة.** في أغلب الأحيان، لم يتمكن الباحثون من ملاحظة إلا بعض الممارسات الطقسيّة الثانوية، وبعض الأناشيد. إن رمزيّتها، مع ذلك، جليّة واضحة. هذا الأمر يتيح لنا فهم دلالة الاحتفالات والطقوس.

نرى أن نسوق مثالاً عن التنسيب إلى جمعية باطنية، عند قبيلة كوتاKutaوهي جمعيّة مغلقة بإحكام لا تقبل في عضويّتها إلا شيوخ العشيرة. وجرت العادة على جلد مريديها بأحزمة من جلود النمور. وفيما بعد، يُربطون إلى عصا طويلة مثبتة فوق الأرض بمتر واحد، ممدودة على نحو أفقي. و«إن عدداً منهم يستولي عليه

الذعر، ويبذل جهداً يائساً مُن أجل الإفلات والهرب»[1]. ومن العسير، بحسب الوصف الذي يقدّم عن هذه الحالة، أن نفهم سبب ذلك الهلع. هذا الأمر يحمل على الاعتقاد بأن المسألة تتعلّق بطقس شديد الخطورة لم يتمكن علماء الأعراق من ملاحظته حتى الآن. بعد ذلك، تُغرك أبدان المريدين بأوراق نبات قارص يُخلّف في جلودهم الطَفَح والشرى، ثم تُدهن أجسادهم، ويُبلل شعر رؤوسهم بمستحلب نباتي يثير حكّة لا تطاق ويبث في نفوسهم الهول والرعب.

نلاحظ، في هذا الخصوص، أن الجلد بالسياط أو توجيه الضربات بنبات قارص شائك هو بمثابة طقس يرمز إلى تقطيع طالب التنسيب، وإلى قتله من قبل الأبالسة. ونعثر على الرمزية ذاتها، وعلى طقوس مماثلة في عمليات التنسيب إلى الشامانيّة[2]. نشير أخيراً إلى اختبار يقضي حمل المبتدئ على تسلّق شجرة، ارتفاعها من خمسة إلى ستة أمتار. وما أن يصير في أعلاها حتى يشرب مادة دوائيّة محفوظة في وعاء اسمه موكونكو. وعندما يعود إلى القرية تبكيه النساء بالدموع المدرارة، كما لو كان على وشك مفارقة الحياة. وعند جماعات أخرى من أبناء الكوتاKuta، **يُضرب طالب التنسيب بالعنف الأقصى والأشد. ويقول المعلم المدرّب إنه «يقتل» اسمه القديم لكي يكون بمقدوره اعطاءه اسماً آخر**. ومن غير المجدي تقديم تعليق على تلك الطقوس، بالإسهاب. وكما في عمليات تنسيب المراهقة، نرى أنفسنا، في هذا المقام أيضاً أمام موت وانبعاث رمزيّين، يعقبهما **صعود إلى السماء**.

---

(١) راجع كتاب.
Anderson: Contribution à l'ethnographie des Kuta - Upsala 1953 P.211

(٢) راجع كتاب ميرسيا إيلياد:
Le Chamanisme P.47

يُقالَ أنَ تنينـاً معـروفـاً باسم انكاكـولا Ngakola عاش عند قبيلة ماندجا Mandga وبانـدا Banda. حسب الأسطورة التي تُروى إلى المبتـدئ في مرحلة تنسيبه، عاش التنيّن انكاكولا، فيما مضى، حياته على الأرض. كان جسده حالك السواد ومغطّى بشعر طويل. لا أحد يعرف من أين أتى. لكنه عاش في غابة كثيفة قرب جدول ماء ينطلق بين المستنقعات. كان لديه قدره قتل إنسان وفيما بعد يعمل على انبعاثه إلى حياة جديدة. وكان باستطاعته أن يجعل منه إنسانـاً أرقى وأفضل. كان يتوجّه إلى الناس قائلاً:

«أرسلوا إليّ أشخـاصـاً. سيكونون لي زاداً لذيذاً وسأملأ بهم جوفي ثم أعيدهم أحياء يُرزقون». عمل الناس بنصيحته. لكن أصحاب الحكمة والتدبير رغبوا في الثأر من التنين انكاكولا، لأنه لا يرد إلا نصف البشر الذين يلتهمهم. لذلك دفعوا إليه أكواماً من جذور النبات ووضعوا ضمنها حجارة، فأكلها التنيّن كلّها. وبذلك أفلحوا في إنهاكه فانهالوا عليه ضرباً بالسكاكين ثم طعنوه بالرماح، فأردوه قتيلاً.

هذه الأسطورة تؤسّس لتقاليد طقسيّة في مجتمع باطني، وتقدّم لها التبرير. نضيف في هذا السياق، إن الحَجَرة المبسوطة المقدّسة لعبت، دوراً غاية في الأهميّة، في احتفالات التنسيب. تقول الرواية الشعبية، **إن هذه الحَجَرة جرى سحبها من كرش التين انكاكولا**. نذكر أيضـاً أن معلم التنسيب يحمل المبتدئ على الولوج إلى كوخ. **والكوخ يرمز إلى جسد التيّن**. وهناك يمكث، مدة من الزمن. ويدقّ سمعه بين الحين والآخر، صوت تشوبه الكآبة صادرٌ عن انكوكولا. وهناك أيضاً يتلقى المبتدئ الجلد بالسياط ويكابد التنكيل والتعذيب.

يقال له: «أنت الآن في أحشاء التنين انكاكولا. وأنت في مرحلة الهرس والهضم».

بعد ذلك يأخذ المتنسبون القدامى بالغناء الجماعي. يقولون:

«تعال يا انكاكولا خذْ «منّا» أحشاءنا. يا انكاكولا ، خذْ «منّا» أكبادنا».

بعد اجتياز اختبارات أخرى يُعلن معلم التنسيب، أخيرًا، أن انكاكولا الذي التهم المبتدئ ردّه إلى الحياة معافى، وصار مولودًا جديدًا[1].

هكذا نعثر على رمزية الموت، من خلال ابتلاع التنيّن للمريد وصيرورته في أحشائه، وقد لعبت هذه الرمزية دورًا هامًا في عمليات تنسيب المراهقة. ونرى أن نلفت الإنتباه، مرة أخرى، إلى أن **طقوس الدخول إلى مجتمع باطني تقابل في كل نقطة منها، عمليّات تنسيب المراهقة، وتنطوي على: اعتزال المريد وانفراده، وعلى احتماله صنوف التنكيل والتعذيب، وأداء اختبارات، وعلى الموت والانبعاث الرمزيّين، وإعطاء اسم جديد، وتعليم لغة سرّية إلخ ...**

هذه الأوصاف تظهر بوضوح ودقّة من خلال الشروح التي قدّمها مبعوث بلجيكي اسمه ليو بيتر يميوز Leo Bittremieuse عن مجتمع باطني في قبيلة باكيمبا المقيمة في مقاطعة ما يومب Mayombe . يذكر أن اختبارات تنسيب الفتيان تدوم من سنتين إلى خمس سنوات. وأهمّها ما يشتمل على طقوس الموت والانبعاث. يكون على المبتدئ أن **يُقتل بصورة رمزيّة**. يجري ذلك المشهد، أثناء الليل. يُنشد المتنسبون القدامى، على إيقاع الطبل أنشودةً تتحدّث عن حزن الأمهات والآباء على أبنائهم الذين سيواجهون الموت، ثم **يتقدّم المعلمون ويجلدون المبتدئين بالسياط، ويسقونهم، للمرة الأولى، شرابًا مخدّرًا منوّمًا، يسمى «شراب الموت». وفيما بعد، يأكلون بذورًا ترمز إلى الذكاء. لهذه الحالة التفصيلية مغزى وأهمية لأنها تدلّنا على ولوج المرء إلى عالم الحكمة، من خلال الموت.**

---

(١) **التنسيب** : في الأزمنة القديمة، يقتضي، كعنصر أساسي الموت والانبعاث الرمزيين. يتحوّل المبتدئ، بعدهما، إلى مولود جديد، وإلى متنسب حديث الانتساب، وإلى **مستلم** يحمل عقائد المجتمع ويأخذ نظرته إلى الحياة وإلى الكون (**المترجم**).

وبعد أن يشرب طالب التنسيب «شراب الموت» يمسك يده أحد المتنسبين القدامى ثم يحركه ويجعله يدور، بسرعة، حول ذاته، حتى يسقط على الأرض. عند ذلك تتعالى الأصوات قائلة: «لقد مات».

ويتحدّث عن هذا الموضوع أحد المعلّمين المشرفين على الاحتفال يقول: «إن ذلك الميت يُدحرج على الأرض»، في غضون ذلك تؤدي الجوقة أغنيّة مأتميّة تقول:

«لقد شبع موتاً» «يا للأسف، إنه مات» «أنا لن أراه من بعد»(١).

على هذا النحو يبكيه سكان القرية وتنتحب أمه وأخوته وأخواته. وفيما بعد، يُنقل الفتيان «الموتى» على ظهور والديهم إلى مكان مسوّر جرى تقديسه بالمراسم والطقوس يسمّى «باحة الانبعاث». ويودعون في حفرة لها شكل صليب، عراةً تماماً، يمكثون فيها حتى فجر يوم تتبدّل فيه حالتهم، ويكون انبعاثهم. وهو اليوم الأول من الأسبوع الذي يَعدّ، عندهم، أربعة أيام فقط. بعد ذلك تُحلق شعور الفتيان الطويلة، ويُضربون ضرباً مبرّحاً، ويرمون على الأرض وتوضع نقاط من سائل حاد شديد الحرارة في عيونهم وفي أنوفهم. ثم ينهضون وينبعثون إلى حياة جديدة. لكن قبل انبعاثهم يتوجّب عليهم أداء **القسم بكتمان السر بصورة مطلقة**. يقول الواحد منهم:

«كل ما أشاهده في هذا المكان، لن أبوح به إلى أيّ شخص، لا إلى زوجتي، ولا إلى رجل دنيوي لا يتعاطى الشأن المقدّس، ولا إلى رجل أبيضَ من الأوروبيين. وإن فعلتُ أكون مستحقاً للعذاب الأعنف والأشد، وللقتل والموت». بذلك **يتحوّل المبتدئ في التنسيب إلى مولود جديد**. لكنه لم يأخذ بعدُ

---

(١) راجع كتاب:

Leo Bittremieux: La societé secrète des Bak Himba au Mayombe - Bruxelles 1936.

السر الحقيقي. ويمكن القول إن تنسيبه -أي موته وانبعاثه بصورة طقسيّة- ليس إلا الشرط الذي بدونه لا يتاح له حضور الاحتفالات ذات الطابع السري، والتي لا نملك عنها المعلومات الواضحة.

من المتعذّر علينا الحديث عن سائر الجماعات الباطنية عند الذكور، في أوقيانوسيا على سبيل المثال، وخصوصاً عن جمعية دوكّوكو Dukkuku التي أثارتْ مشاعرَ المعنيّين بأخبارها، بفعل ألغازها وأسرارها، وبالهلع الشديد الذي تخلّفه عند غير المتسبين. نشير أيضاً إلى جمعيّات باطنيّة عند الذكور في أمريكا الشمالية، شهيرة بالتعذيب وبالتنكيل خلال فترة التنسيب.

نحن، على سبيل المثال، على علم بالتعذيب العنيف الذي يتجاوز حدود التصورّ عند أبناء قبيلة ماندان Mandan حيث يكون طقس تنسيب المراهقة، في الوقت ذاته، طقس الدخول إلى جمعيّة باطنيّة. يتوجّب على الفتى أثناء إجراءات التنسيب، احتمال ضروب من التنكيل ومن الأهوال تقشعرّ لها الأبدان، ويصعب تصديقها. يأتي رجلان ويغرزان السكاكين في عضلات الصدر والظهر ثم يدفعان أصابعهما لتغوص في الجروح، ويعقدان رباطاً تحت العضلات موصولاً بخيوط خارجية. وفيما بعد يدقّان وتَدَاً في عضلات الذراعين والساقين يربطان به الحجارة الثقيلة ورؤوس الجواميس، ثم يرفعان الفتى إلى الهواء.

لا شك أن الطريقة التي يحتمل بها الفتيان ذلك التعذيب الرهيب -كما يقول كاتلان Catlin[1]- تلامس نطاق الغوامض والغرائب المذهلة والمثيرة للرعب. من الملفت للانتباه أن ملامح الفتيان لا تتغيّر خلال التنكيل، وأن وجوههم لا تعرف الانقباض والتقلّص، حينما ينهمك الجلاّدون السفّاحون في تقطيع لحم أبدانهم.

---

(١) راجع كتاب:

Georges Catltin: O- Kee - Pa- London 1867 P.13.

وعندما يعلّق معلّم التنسيب الفتى يتأرجّج في الهواء، فيدفعه حتى يدور دوراناً متسارعاً مثل الدوّامة. ويستمر ذلك المسكين التعيس في الدوران حتى يفقد وعيَه. عندها يتدلّى جسده، ويتمايل في الهواء خائر القوى، مفكّكاً ومخلّعاً.

الدلالة التنسيبية للألم:

نتساءل عن الدلالة التي يمكن أن تُعطى لمثل ذلك التنكيل والتعذيب.

تحدّث الأوائل من المراقبين الاوروبيين عن القسوة الفطريّة عند السكان الأصليين من أمريكا الشمالية وأستراليا وأوقيانوسيا وعند سواهم. لكن الأمر لايتعلّق بالقسوة والعنف. ثم إن السكان الأصليين لا يفوقون المتحضّرين في الفظاعة وفي الوحشيّة. إنّما للألم قيمة طقسيّة عند كل مجتمع تقليدي تراثي، لأن من المفروض، عنده، أن يتم التعذيب من قبل كائن أعلى مرتبةً من البشر، ويستهدف إجراء **تحوّل روحي عند الضحيّة، موضوع التنكيل**. ذلك أن **التعذيب** هو، بدوره أيضاً، **تعبير عن موت تنسيبي**. أن يتعذّب المرء بشدّة وبقسوة يعني أن يقوم الأبالسةُ، (معلّمو التنسيب) بتقطيع جسده إلى أجزاء. ويعني بتعبير آخر، أن يلقى الموت بالبتر والقطع.

نحن نتذكّر ما يُروى عن القدّيس أنطوان[1]، من احتمال عذابات بالغة العنف تلقّاها من الأبالسة، يُقال أنه كان يُرفع إلى الجو، وكانت أنفاسه تُخنق تحت الأرض. كانت الأبالسة تشطب وتبضع لحمه، وتفكّك أطرافه، وتقطّعه إرباً. إن هذه العذابات المتأتيّة من إغراءات إبليس يدعوها التراث المسيحي **«تجربة**

---

(١) القديس أنطوان أو أنطوان الكبير: ولد في مصر عام ٢٥١ في بلدة تعرف باسم كيمان وتوفي عام ٣٥٦. كان مبشراً بالمسيحية وعاش حياة الزهد والنسك في الصحراء. صار له مريدون أقاموا معه في الدير، كان مشغولاً بالتجارب الدينية العنيفة وبمواجهة إغراءات إبليس. وكان يتراءى له أنه يتعرّض للتنكيل والعذاب. يُعتبر القديس أنطوان من روّاد الرهبنة في المسيحيّة. (المترجم).

القدّيس أنطوان»، هذا الكلام صحيح بمقدار ما يتم التماثل بين التجربة التي يتعرّض لها القدّيس أنطوان وبين الاختبار التنسيبي. **لقد غدا الراهب أنطوان قدّيساً بمواجهة كل تلك التجارب، بالغلبة والنصر، أي بالمقاومة وبالتصدّي إلى جميع تجارب إبليس وإغراءاته. هذا يعني أنه «قَتَل» الإنسان الدنيوي، الخالي من القداسة، الذي يحمله، وأنه انبعث إلى حياة ثانية كشخص آخر، كإنسان متجدّد وقدّيس**، أو هذا يدلّ من منظور غير مسيحي على أن الأبالسة أفلحت في مهمتها. وهي بالتحديد، «قتل» الإنسان الدنيوي، لكي تتيح له فرصة الانبعاث إلى حياة جديدة. ومع إيجاد تماثل بين كل من قوى الشر والأبالسة، استردّت المسيحيّة، منهما كل وظيفة إيجابيّة فاعلة في تحقيق الخلاص. قبل المسيحيّة، كان من جملة أعمال الأبالسة، تعليم التنسيب. إنها تمسك الطالب وتعمل على التنكيل به، وتُخضعه إلى عدد كبير من الاختبارات، وأخيراً تقتله ليكون بمقدورها أن تجعله يولد ولادة ثانية، في جسد، وبروح متجدّدة. وثمّة دلالة في كون الأبالسة تؤدي الدور التنسيبي القديم ذاته، من خلال تجربة القدّيس أنطوان، **لأن إغراءات الأبالسة والتنكيل الذي تسبّبه أفسحا المجال، في نهاية الأمر، أمام أنطوان لكي يلج إلى أفق القداسة**.

هذه الاعتبارات لا تبعدنا عن موضوعنا. لقد رغبنا في بيان أن التنكيل أثناء التنسيب، عند قبيلة الماندان، لا يرجع إلى قسوة غريزية عند أبناء السكان الأصليين[1]، إنّما كان له دلالة طقسيّة ماثلة في تقطيع المريد إلى أجزاء من قبل الأبالسة العاملة في التنسيب.

---

(١) السكان الأصليون أو الأوائل في أمريكا يعرفون اسم Amerindiens وما يزال معظمهم يعيش في مناطق خاصة وقد تحمّلوا نتائج الاحتلال من القادمين الجدد وعانوا من القتل والمرض والاستغلال الاقتصادي. وهم عموماً في وضع قانوني أدنى. (المترجم).

هذا التقييم الديني للألم الجسمي تؤكّده وقائع أخرى. لقد اعتبر البدائيّون أن بعض الأمراض الخطيرة، خصوصاً الأمراض النفسيّة هي من ممتلكات الأبالسة، يتصرّفون بها، بمعنى أن **كائنات إلهية تصطفي إنساناً وتلحق به المرض لكي يصير شاماناً، ورجلاً من جماعة الروحانيّات**. إنه، بالتالي، أثناء التنسيب يكون في مرحلة معاناة المرض بصورة رمزيّة، أعني في مرحلة تلقّي العذابات، والتقطيع إلى أجزاء، والقتل من قبل الأبالسة.

ذكرنا، في موطن آخر، أمثلة عديدة عن تلك الأمراض التنسيبيّة عند شامان المستقبل[1]. والنتيجة التي تفرض ذاتها هي: أن الآلام الجسمية والنفسية توازي العذابات الضرورية لكل تنسيب. ويرى البدائيون، أن المرض، إذا جرى اعتباره كاختبار من اختبارات التنسيب، يكون نتيجة لاصطفاء قامت به كائنات فائقة الطبيعة.

من واجب المرء أن يموت إلى شيء، لكي تكون له ولادة جديدة أي لكي يحصل على الشفاء. إنه يموت إلى حالة كانت له من قبل. **يموت إلى الشرط الدنيوي الخالي من القداسة**. وإن من ينال الشفاء يغدو إنساناً آخر، ومولوداً جديداً. نقول في موضوع بحثنا إنه يصير شاماناً ورجلاً روحانياً. على أصعدة مختلفة، وفي سياقات متنوّعة، نعثر على ذات النهج التنسيبي، المنطوي على اختبارات وعلى ضروب من التعذيب والتنكيل، وعلى الموت الطقسي والانبعاث الرمزي.

لاحظنا هذا المسلسل العامل على التجديد الروحي، من خلال عمليّات التنسيب الخاصة بالمراهقة -وهي ضروريّة بالنسبة لجميع أبناء العشيرة- وكذلك خلال عمليّات التنسيب إلى الجماعات الباطنيّة للرجال والتي تمثّل دائرة مغلقة

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد بالفرنسية: Le Chamanisme P.45

بإحكام، داخل العشيرة، لكن رأينا إضافة إلى ذلك أن أمراض التسيب عند شامان المستقبل، وكذلك النداء الداخلي الذي يدفع الفرد باتجاه حياة ذات طابع روحي وصوفي إنّما تنطوي على مسلسل واحد، أعني: احتمالَ الآلام ومكابدة التنكيل والعذابات، ثم الموت والانبعاث الرمزيين. هذا الأمر يجعلنا نخلص إلى القول إن السر الكامن في التجديد الروحي يقتضي سلوك خط النماذج الأولى، على أصعدة مختلفة وفي سياقات متعددة، ويجري العمل به كلما اقتضى الأمر تجاوز نمط من الوجود والالتحاق بنمط أرقى وأعلى مرتبة، أونقول، على نحو أدق، كلما تعلّق الأمر بإجراء تحوّل على الصعيد الروحي. إن هذا الترابط الكامل، وهذه الاستمرارية بين سر التنسيب في المراهقة، وبين التقاليد الطقسية المعمول بها في الجماعات الباطنيّة، والتجارب الداخلية التي يستدعيها عند البدائيين نداء روحي صادر عن أعماق النفس، إنّما يبدوان حاملين لدلالة من أعلى مستوى. ونحن، مع ذلك، نعتزم العودة إليها.

ألغاز المرأة

لم تحظَ دراسة ما نسميّه ألغاز المرأة، بالقدرالكافي من الاهتمام لهذا ما تزال معلوماتنا محدودة حول محتوى تنسيب الإناث. هنالك أوجه شبَه لافتة ومُدهشة بين هذين الصنفين من الألغاز الخاصة بالرجال وبالنساء. إن طقوس العبور من فئة عمرية إلى فئة أخرى عند الذكور تقابل طقوساً تقضي عزل الفتيات عند ظهور أوّل طمث. بوسعنا القول، بصورة عامة، إن مجتمع الرجال توازيه مجتمعات خاصة بالنساء. وجدير بالذكر أننا نعثر عند الجمعيات الباطنيّة الموقوفة على النساء على ذات طقوس التنسيب المكوّنة لجماعات الذكور.

بالتأكيد، هذه المقابلات نلمحها على الصعيد العام. وينبغي أن لا نتوقّع العثور في طقوس التنسيب، وفي الأسرار المخصوصة للنساء على ذات الرمزيّة الموجودة عند الرجال، أونقول، بشكل أدق، علي صيَغ رمزيّة شبيهة بما كشفنا عنه

في التنسيب إلى جمعيات الذكور. مع ذلك هنالك عنصر مشترك بينهما. **نحن، في الحالتين، وبصورة دائمة، بصدد تجربة دينيّة عميقة** تشكل الأساس لكل تلك الطقوس وتلك الألغاز. **إنها ماثلة في الولوج إلى القداسة**، القداسة كما تتبدّى من خلال النهوض بأعباء شرط المرأة، وتؤلف الهدف من طقوس التنسيب في مرحلة المراهقة عند الذكور، وعلى حد سواء في المجتمعات الباطنيّة للنساء.

يبدأ التنسيب مع أول طمث. هذه العلامة الفيزيولوجية تفرض القطيعة، وانتزاع الفتاة من عالمها العائلي. لهذ يجري عزلها، على الفور، ويتم فصلها عن الجماعة. ليس، لنا، في هذا السياق، أن نشغل البال بأساطير يستدعيهاالسكان الأصليّون، في بعض البلدان، من أجل أن يشرحوا ظهور أول دم للدورة الشهريّة، وليتحدثوا، في الوقت ذاته، عن خاصته المنذرة بالشؤم وبسوء الطالع. بمقدورنا أيضاً أن نتجاهل النظريات التي صاغها علماء الأعراق وعلماء الاجتماع الحديثين من أجل تقديم المبرّرات لهذا السلوك الغريب.

حسبنا التذكير بأن **عزل** الفتاة يتم، على الفور، في **خيمة خاصة تقع في الغابة أو في زاوية عاتمة من حي سكني**. هناك، يتوجّب عليها المحافظة على وضعيّة خاصة، شاقّة وعسيرة الاحتمال، وعليها أن تتجنب التعرّض للشمس أو أن يلمسها أي إنسان. ويكون عليها أيضاً مراعاة شرائط في هندامها وفي مظهرها ومأكلها. فهي ترتدي ثوباً خاصاً أو تحمل إشارة تميزّها. وتعتمد لوناً، إلى حد ما، مخصوصاً بها. ويجب أن تقتات بالمأكولات النيئة. هنالك بعض التفصيلات تسترعي الانتباه. نذكر منها: **عزل الفتاة، وانفرادها في العتمة، وفي خيمة مظلمة، وفي الغابة الكثيفة. هذه الحالة تذكّرنا برمزيّة الموت التنسيبي للفتيان، المعزولين في الغابة والمحتجزين في الخيام**. إنّما هنالك ذلك الفارق بينهما: يحصل **عزل الفتيات** مباشرة بعد أول طمث. فهو إذن، **عزل فردي. أما عند الفتيان فيتم التنسيب ضمن مجموعات**. هذا الفارق الذي يفُسَّر بالمظهر الفيزيولوجي يدل، عند

البنات، على نهاية الطفولة. أضف إلى ذلك أن الخاصة الفردية للعزل الذي يتم، بذات الوقت مع ظهور علامات الأنوثة، تُفسّر العدد المحدود للغاية لطقوس التنسيب عند الإناث. إن تلك الطقوس موجودة في أستراليا عند أبناء قبيلة أراندا Arandas، وفي مناطق عديدة من أفريقيا، إنّما ينبغي أن لا نذهل عن شيء واحد هو اختلاف مدة العزل، بحسب التقاليد والثقافات. قد يستغرق ثلاثة أيام كما في الهند أو عشرين شهراً كما في إيرلندا الجديدة، أو يمتد إلى عدة سنوات كما في كومبودج.

وعندما تنتهي الفتيات إلى تشكيل فريق، عندها يجري تنسيبهن بصورة جماعية، بإشراف نساء من الشيخات المدبّرات. وكما ذكرنا من قبل، نحن نعلم القليل عن تنسيب الفتيات.

ونعرف، مع ذلك، أنهنّ تنلن تربية شاملة تتناول، وعلى حد سواء، ألغاز الجنس وتقديم المعلومات عن بعض تقاليد القبيلة، وهذا ما نراه عند قبيلة بازوتو. وتدرك مرحلة التنسيب نهايتها برقص جماعي. كذلك تشهد الخرّيجات من دورات التنسيب، في العديد من المناطق، عروضاً تنلن فيها الحفاوة والاعتبار وتكنّ موضع التقدير والفخار، أو تقمن بمسيرات في مواكب احتفالية، ضمن شوارع القرية وتُقدّم لهن الهدايا والعطايا. ومن اللافت وجود علامات خارجية تدلّ على نهاية التنسيب نذكر منها الوشم، وتلوين الأسنان باللون الأسود.

هذا المجال لا يسمح لنا، الآن، أن نقوم بدراسة تفصيلية لطقوس ولعادات الفتيات. لنذكر، مع ذلك، أهميّة التقاليد الطقسيّة لبعض المهن الخاصة بالنساء، والتي تتدرب عليها الفتيات، وتتعلمها خلال فترة الانفراد والانعزال. يأتي في المقام الأول، الغزل والنسيج. ولرمزيتهما دور هام في العديد من الأنظار

الكونيّة[1]. **إنه القمر الذي يغزل خيوط الزمان، وينسج، أيضاً، حيوات البشر**. كذلك يرمز القمر إلى آلهات المصير اللواتي تغزلن.

هنالك خلق العالم أو إعادة خلقه، **وغزلٌ يقوم به الزمان** ويؤدّيه المصير من جهة أولى، ومن جهة ثانية مقابلة، هنالك **العمل الليلي**، عمل المرأة الذي يتوجّب إنجازه بعيداً عن نور الشمس، في السر، وفي الخفية إلى حدٍ ما. نحن نلمح من خلال هذا المشهد **الترابط الخفي والغامض بين هذين النظامين من الوقائع ذات الطابع الروحي:المرأة التي تغزل، والقمر الذي يغزل**.

في بعض المناطق من اليابان، على سبيل المثال، مازال الناس يسترجعون ذكرى ميثيولوجيّة عن حالة من التوتّر المتواصل بل والنزاع، بين الجماعات الباطنيّة عند كلٍ من النساء والرجال[2]. يقال أن الرجال وآلهتهم يهاجمون، أثناء الليل، النساء اللواتي تقمن بالغزل، ويخربّون إنتاجهن من الغزل والنسيج، ويحطّمون مابين أيديهنّ من مكّوك، ومن نول، ومن دولاب. وفي بلدان أخرى، تعلّم نساءٌ تقدّمت بهن الأعمار، الفتيات، أثناء فترة الاعتزال التنسيبي، إلى جانب فنون الغزل والنسج، **الرقصَ والأغاني النسائيّة ذات الطابع الطقسي**، وتكون في أغلب الأحيان، **أغاني العشق والغرام** وقد تطال الإباحة وتخلّ بالآداب العامة. وبعد انتهاء مدة الاعتزال تتابع الفتيات الاجتماع من أجل الغزل مع بعضهن البعض، في بيت امرأة طاعنة في السن، كادت تأكل أيّامها.

من الضروري التأكيد على **الطابع الطقسي** لهذا العمل الأنثوي. لقد ساد الاعتقاد أن الغزل ينطوي على خطورة كبيرة. لذلك لا يتم إلا في بيوت خاصة، وفي الأوقات المحدّدة فقط، ويستمر حتى ساعة معينّة. وفي بعض المناطق من

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد: صور ورموز - ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة.

(٢) راجع كتاب أليكس سلاويك Alex Slawik بالألمانية:

Kultische geherimbunde der Japaner und germanen P.675.

العالم توقفت المرأة عن الغزل، بل نسيته تماماً، بسبب خطورته على الصعيد السحري. وهنالك معتقدات مماثلة ما يزال لها بعض الانتشار في أوروبا، حتى أيامنا. نقول بوجيز الكلام: **هنالك ترابط خفي بين عمليات التسيب عند الإناث وبين الغزل وشؤون الجنس.**

وتتمتع الفتيات ببعض الحرية قبل الزواج. إنهن يجرين اللقاء مع الشباب في بيت تجتمعن فيه من أجل أعمال الغزل. وفي مطلع القرن العشرين، تأكد وجود هذه العادة في روسيا. ومن المثير للاهتمام أن **اللقاءات بين الفتيات والفتيان**، عند أبناء الثقافات التي تحتل فيها البكارة مكانة مرموقة، **لا تكون فقط مباحة، بل يشجع عليها الأهل**. بالنسبة للمراقبين الغربيين، وبالنسبة لرجال الدين الأوروبيين على وجه الخصوص، فإن مثل تلك العادات **تدل على** انحلال أخلاقي وعلى انحطاط في الآداب العامة. لكن الأمر لا يتعلق بالأخلاق. فهو أبعد مرمى وأشد خطورة. **إنه يتناول السر الكبير. أعني الوحي بقداسة الأنوثة.**

نحن في هذا المقام، نرى أنفسنا **أمام ينابيع الحياة والخصوبة. إن تلك الحريات** في مرحلة ما قبل الزواج، لا يُنظر إليها على صعيد الجنس والشهوة، **إنما هي من طبيعة طقسية. إنها تؤلف جانباً من سر ديني منسي**، ولا علاقة لها بالملذات الدنيوية، البعيدة عن أجواء القداسة.

ليس بوسعنا تقديم الشرح بطريقة أخرى عن الفتيات وعن النساء في مجتمعات تشدد على الاحتشام وعلى العفة. وفيها يكون سلوك المرأة، خلال فواصل زمنية ذات قداسة، وخصوصاً أثناء الاحتفالات بالزواج، فاضحاً، وصادماً، ومثيراً للمشاعر الصاخبة، بسبب تخطيه حدود اللياقة والحياء.

على هذا النحو، ولكي نقتصر على مثال واحد، نشير إلى أن النساء في أوكرانيا ترفعن تنانيرهن إلى مستوى الزنار، وتقفزن فوق النار. يقال إنهن «تحرقن

شعور المرأة المتزوجة»[1]. هذا الانقلاب الشامل للسلوك -من الحياء والاحتشام إلى الخلاعة وكشف المستور- يتبع هدفاً طقسيّاً يحظى باهتمام الجماعة كلّها. وإن خاصة التهتك والإباحة لتعبرّ عن ضرورة إلغاء المعايير التي تحكم الوجود الدنيوي، إلغاءً دوريّاً. نقول بتعبير آخر إنها تدل على ضرورة، تعليق العمل بقانون ينوء به كاهل المرء وكأنه عبء ميت فوق التقاليد، وعلى ضرورة الالتحاق بحالة من التلقائيّة المطلقة.

ويضم تنسيب الفتاة، في بعض البلدان، درجات عديدة: يبدأ، على سبيل المثال، عند أبناء قبيلة ياو Yao مع أول طمث، ثم يتكرّر، ويترسخ، خلال الحَمْل الأول، ولا ينتهي إلا بعد ولادة أول طفل. إن ثمّة سرّاً يكمن في ولادة الطفل. أعني أن اكتشاف المرأة أنها مبدعة على صعيد الحياة، يؤلّف تجربة دينيّة يتعذّر التعبير عنها بمفردات من مجال تجربة الذكور. وقد جرى الاحتفاظ بملامح من تلك الأسرار، في أوروبا أيضاً، وإلى الشمال من مقاطعة شليسويك[2] Schleswig. كانت نساء القرية، عند ولادة جديدة لطفل تسلكن مسلك المرأة الطائشة، غير المحتشمة. تتجهن إلى بيت المرأة النفساء، مع الرقص والهياج. وإذا صادفن رجالاً تنتزعن قبعاتهم وتملأنها بروث الحمير، وإذا مررْنَ بعربة تقطعن الرسن فيستعيد الحصان حريّته وينطلق في الشوارع. نحن نلمح في هذا التصرّف، رد فعل النساء ضد العمل الذي يأتيه الرجال. وعندما تجتمع النساء في بيت النفساء تخرجن عبر أزقّة القرية، في مسيرة صاخبة. وتركضن، ضمن

---

(١) الكتاب الذي يستشهد به ميرسيا إيلياد يعود إلى عام ١٨٩١ وعنوانه:
لمؤلف Rites et usages nuptioux en ukranie. Valkae. (المترجم).

(٢) **شليسويك**: مقاطعة ألمانية تقع بين بحر البلطيق وبحر الشمال مساحتها ١٥٧٢٧كم٢ وعدد سكانها ٢,٥٩٤٠٠٠ نسمة. أصبحت ملكاً شخصيّاً للملك الدانمرك عام ١٤٧٤. وفيما بعد صارت جزءاً من الاتحاد الألماني. وفي عام ١٩٢٠ أعيد القسم الشمالي منها إلى الدانمرك. (المترجم).

مجموعات، مثلما كانت تفعل الميนادات[1] في الزمن القـديم، وهن في صَخَب وهياج، وتأخذن ما لذّ لهن من طعام وشراب. وإذا صادفن رجالاً يكون عليهم أن يرقصوا مرغمين.

وعلى الأرجح، كانت بعض التقاليد الطقسية السريّةتجري، في قديم الزمان، في بيت النفساء. وبحسب معلومة من القرن الثالث عشر كانت تنتشر في الدانمرك العادة التالية:

تجتمع نساء القرية، في بيت النفساء، وتصنعن، أثناء الغناء ومع الاسترسال بالصياح والصخب، تمثالاً من القش، تطلقن عليه اسم «الثور». ثم تأخذه امرأتان وتراقصانه مع الإتيان بحركات خليعة مثيرة للشهوة، وفي النهاية تصرخان: «تعالي للغناء إكراماً للثور». فيما بعد، تأخذ امرأة أخرى بالغناء بصوت خفيض، وأبح وبكلمات مثيرة للقلق والإرباك. غير أن هذه المعلومة المنقولة إلينا من قبل راهب، لا تذكر شيئاً آخر عن هذه الحالة. لقد كانت التقاليد الطقسيّة، على الأرجح، أشد تعقيداً. **وكان للحوار مع «الثور» مدلول يمس مجال الأسرار والألغاز.**

المجتمعات الباطنيّة للنساء:

الاجتماعات السريّة للنساء هي دائماً على علاقة بسر الوّلادة والخصوبة. جرت العادة في جزُر تروبريان Troberiand أن يكون للنساء، عند زرع الحقول، الحق في مهاجمة وفي دحر كل رجل يقترب كثيراً من عملهن. هنالك نماذج عديدة عن الجمعيّات الدينيّة الباطنيّة، الخاصة بالنساء، جرى الاحتفاظ بها إلى أيامنا، تحتوي طقوسها، بصورة دائمة، على رمزيّة الخصوبة.

---

(١) **الميนادات**: Les menades هن نساء تشرفن على الاحتفالات التي تقام في أعياد إله الخمرة ديونيزوس عند اليونان، وباخوس عند الرومان يقابلهن عند الرومان «الباخانات» وتشرفن على أعياد باخوس ويوجد تمثال للباخانة أو الميนادة في كل من متحف دمشق ومتحف السويداء. (**المترجم**).

إليكم، على سبيل المثال، بعض التفاصيل المتعلّقة بالمجتمع الباطني للنساء، عند الموردفين Les Mordvins[1]، ويُستبعد منه بالعنف والشدّة، البعول والفتيات العازبات والأطفال. شعار الجمعيّة النسائية الباطنية هو حصان - عصا. وتُعرف النساء اللواتي تمتطين **الحصان - العصا** باسم **«الخيول»**. يعلّق برقابهن أكياس مملوءة بالذرة البيضاء، مزيّنةٌ بلفافات تمثّل بطون الأحصنة، يتدلّى من كل بطن كُرَتان صغيرتان تشيران إلى الخصيتين.

في كل عام تقام لجمعية النساء الباطنيّة وليمة ذات طابع طقسي، في بيت امرأة عجوز. عند دخول النساء المتزوّجات حديثاً تنهال عليهن العجوز بالضرب ثلاثة سياط ثم تقول للواحدة: «هيا بيضي بيضة». وللحال تُخرج المرأة بيضة مسلوقة من صدارها. غير أن الوليمة، التي يتوجّب على المرأة العضو أن تسهم فيها بالمأكولات والمشروبات وبالدراهم، تتحوّل بسرعة إلى مناسبة للتهتّك والمجون. وعند هبوط الليل يقوم نصف أعضاء الجمعيّة النسائية بزيارة النصف الآخر لأن القرية تُقسم إلى قسمين. وهكذا نشهد موكباً شعبيّاً عجيباً يحفل بشتى ضروب اللهو والمَرَح. أمّا النساء الطاعنات في العمر فيفعل فيهنّ **السكر**، تمتطين الخيول- العصي وتردّدن أغاني العشق والمجون والغزَل. وعندما يجتمع نصفا الجمعيّة يبلغ الصَخَب والضجيجُ حداً لا يمكن وصفه.

أمّا الرجال فلا تكون لهم جرأة الخروج والتسكّع في الشوارع. وإذا ما فعلوا يُهاجَمون من قبل النساء. ويكون عليهم خلع ثيابهم، وتلقّي معاملة خشنة موصوفة بالعنف والشراسة. ويترتّب عليهم دفع غرامة مالية من أجل استرداد حريّتهم.

---

(١) **الموردف** Les Mordves جماعة انضمت إلى روسيا عام ١٥٥٢. وقسم منها يقطن أوكرانيا وآسيا الوسطى. **(المترجم)**.

ولكي نتناول تفصيلات عن عمليات التنسيب إلى المجتمعات الباطنية للنساء، نرى التذكير ببعض الجمعيّات النسائية في أفريقيا. وقد أخذ الاختصاصيون على عاتقهم الحديث عن طقوسها السرّية. غير أن معلوماتنا عنها تبقى محدودة للغاية. يمكننا، مع ذلك، أن نتبيّن خصائصها العامة.

إليكم ما نعلمه عن جماعة ليزيمبو Lisimbu عند أبناء قبيلة كوتا Kuta. يجري قسم كبير من الاحتفالات إلى جانب نهر صغير، وحتى في النهر. من المهم، منذ الآن، أن نلفت الانتباه إلى **رمزيّة الماء** المائلة، على وجه التقريب، في كل المجتمعات الباطنيّة المقيمة في تلك المنطقة من أفريقيا. في النهر ذاته، تبني النساء كوخاً من أغصان وأوراق الأشجار، له مدخل واحد. ولا يتجاوز ارتفاع قمته متراً واحداً فوق سطح الماء. يتراوح عمر طالبات التنسيب بين سن الثاني عشر - والثاني والثلاثين عاماً. يؤتى بهن إلى النهر. ويوكل أمر كل واحدة إلى امرأة أنجزت تنسيبها فيما مضى تُدعى **«الأم»**. تتقدمن معاً، **وفي الماء تمشين بوضعية القرفصاء**. ويكون الرأس والأكتاف فقط فوق الماء. الرسوم تملأ وجوههن. وكل واحدة تمسك في فمها ورقة من شجرة. ويبدأ الجميعُ الطوافَ. عند إدراك الخيمة، تنتصب النساء على الأقدام بسرعة، وتتدافعن من الفتحة. وعندما تصير جميعهن داخل الخيمة تنتزعن ثيابهن، وتخرجن من جديد، إلى النهر. ثم تأخذن وضعية القرفصاء وتشكلن **نصف دائرة، وتبدأن «رقصة الصيد»**.

وفيما بعد تخرج إحدى «الأمّهات» المدرّبات من النهر. تنتزع ما يسترُ عورتها و تؤدّي رقصاً لا يخلو من الخلاعة. وعندما تنتهي تحلّ محلها مدربةٌ ثانية. بعد ذلك يكون على طالبات التنسيب الولوج إلى الخيمة حيث يواجهن أوّل إجراء تنسيبي. تقوم المدرّبات بانتزاع ثياب الطالبات. وتغطس رأس كل فتاة في الماء إلى درجة الاختناق ثم تفرك بدنها بأوراق أشجار خشنة الملمس. ولكن أعمال التنسيب

تتواصل في القرية. **تضرب المعلّمة طالبتها وتمسك رأسها قرب النار، التي نثرتْ فيها قبضة من الفلفل والبَهار الحاد.** أخيراً تأخذها بذراعها وتحملها على أداء الرقص ثم توعز إليها أن تعبر بين ساقيها.

ويتضمن الاحتفال أيضاً أداء رقصات تشير أحياناً إلى الحب والعشق. وبعد انقضاء شهرين، يجرى إكمال التنسيب ويكون، دائماً، إلى جانب النهر. تخضع الطالبات في الخيمة إلى الاختبار ذاته. **وعلى ضفة النهر، تُقص شعورهنّ لتأخذ شكلاً دائريّاً. وهي علامة مميّزة للجمعيّة النسائيّة.** قبل الرجوع إلى القرية، تكسر المشرفة المدبّرة، بيضة تتركها تسيل من قمة الخيمة، ويُفترض أن يؤمن هذا الفعل إلى الصيّادين، وفرةً في الطرائد. وعند العودة إلى القرية، تقوم كل أم معلّمة، بفرك بدن فتاتها. ثم تقتسم معها موزة وتأكلانها معاً. أخيراً تنحني الفتاة وتمرّ بين ساقي الأم المعلّمة. وبعد أداء بعض الرقصات، ويرمز بعضها إلى الفسق وإلى الإباحة، تُعتبر الطالبة منجزةً تنسيبها. وبذلك تتحوّل إلى امرأة مكتملة.

لقد ساد الاعتقاد أن لاحتفالات ليزيمبو دوراً إيجابياً ينعكس على جوانب الحياة في القرية. ستأتي مواسم الخير وسيكون المحصول الزراعي وفيراً، وستكون رحلات الصيد البري والبحري ناجحة إلى أبعد الحدود. وسينعم الناس بالعيش الرغيد الآمن وبالصحة والعافية. ستختفي الأمراض السارية وتزول النزاعات بين أبناء القرى وأبناء القبائل.

لا نودّ الوقوف عند رمزيّة الأسرار الكامنة في احتفالات ليزيمبو. لنحتفظ فقط بما يلي:

حصول احتفالات التنسيب في النهر. ومن المعلوم أن المياه ترمز إلى السديم وإلى العشوائية. أما الخيمة فوق الماء فتمثّل الخلق الكوني الذي أتى من حالة عشوائيّة. وفي الدخول إلى المياه التحاقٌ بمرحلة ما قبل الكون، مرحلة

اللاوجود. وفيما بعد، تتم، ولادة جديدة بمرور طالبة التنسيب بين ساقي الأم المعلّمة. أعني أن ثمة ولادة إلى حياة روحيّة جديدة. وبذلك تكون مترابطةً مع بعضها البعض، موضوعاتُ التكوين، والجنس، والولادة الجديدة، والخصوبة وتوزيع الحظوظ.

نلفت الانتباه إلى أن مجتمعات نسائية وباطنية أخرى، موجودة في ذات المنطقة بأفريقيا. وأن بعض سماتها التنسيبية تبدو من خلال تقاليدها الطقسيّة، أشد وضوحاً وأقوى دلالة. نذكر في هذا السياق، أن ثمّة اتحادات نسائيّة في الغابون تسمى نيمبي Nyembe تقيم أيضاً احتفالاتها السريّة قرب مجرى ماء. ومما يثير اهتمامنا في الاختبارات التنسيبيةأمور ذات أهميّة ودلالة نذكر منها:

ضرورة إشعال النار بصورة مستمرة. ويتوجّب على طالبات التنسيب، من أجل المحافظة على اشتعالها، التوجّه إلى الغابة، لإحضار الأخشاب، أثناء الليل على وجه العموم، أو عند هبوب العاصفة. ثمة اختبار آخر، يقتضي من الطالبة أن تحدّق بالشمس الحارقة، فيما تكون منصرفة إلى الغناء. وأخيراً **يكون على الطالبات إدخال أيديهن في الجحور وإمساك الأفاعي**، ثم تأتين بها إلى القرية وهي ملفوفة حول أذرعهن. وأثناء مدة التنسيب، تقوم النساء اللواتي صرنَ أعضاء في الجمعية الباطنية بأداء الرقص، وهن عاريات، وتغنّين أغاني الإباحة والمجون. هنالك أيضاً تقليد طقسي ينطوي، بصورة رمزيّة، على موت وعلى انبعاث لأغراض تنسيبية. وفي المرحلة الأخيرة من الاحتفالات يجري **رقص الفهد** وتؤدّيه معلّمتان من المدرّبات. تمثّل الأولى الفهد، وأما الثانية فتمثل الأم المعلّمة. وتتجمّع حول الأم اثنتا عشرة فتاة يُهاجمُهنّ الفهد، ويقتلُهنّ قتلاً رمزياً ثم يأكلُهُنّ. وفيما بعد، تهجم الأم المعلّمة على الفهد وتضربه ضرباً موجعاً يرديه قتيلا. ومن المفترض أن يتيح للفتيات، موت الوحش الضاري، الخروج من بطنه والعودة إلى الحياة من جديد.

هنالك بعض السمات نخلص إليها من كل ما ذكرنا. إن الخاصة التنسيبيّة تسترعي انتباهنا عند الجمعيّات الباطنيّةالنسائية. ومن أجل المشاركة فيها ينبغي اجتياز اختبار بنجاح، لا على الصعيد الفيزيولوجي مثل حصول الدورة الشهريّة، وولادة أول طفل، وإنّما على صعيد التنسيب، أعني أنه اختبار يشرك الوجود الكلي للفتاة أو للمرأة المتزوّجة حديثاً، وبوسعنا القول إن **تنسيب المرأة يجري في السياق الكوني.**

رأينا الأهمية الطقسيّة المعطاة إلى الغابة وإلى المياه، وإلى الظلمات وإلى الليل. ومن ذلك الوسط الكوني **تقبل المرأة الوحي بواقع يتجاوزها، على الرغم من أنها جزء منه. وليست الولادة كظاهرة طبيعية هي التي تؤلّف اللغز عند المرأة. وإنّما سرّ المرأة العميق يكمن في الكشف عن قداسة الأنوثة. أعني الكشف عن ذلك الترابط الروحي وعن الصلات من المستوي الصوفي القائمة بين الحياة والمرأة والطبيعة والألوهة**، وإن الوحي الذي تقبله المرأة هو من مستوى يتجاوز وجودها الشخصي. لهذا يجري التعبير عنه بالرموز ويتم تفعيله وإعادته إلى الراهن من خلال الطقوس. بذلك يتشكّل لدى الفتاة أو المرأة التي أنجزت تنسيبها، شعور بقداسة تنشأ في أعماق كيانها. **وإن ذلك الوعي بحالتها -وإن كان على درجة محددة من الغموض- يؤلّف تجربة من عالم الرموز.**

إن المرأة بتحقيقها، وبعيشها تلك القداسة لتجد الدلالة الروحية لوجودها الخاص. وبذلك تشعر أن حياتها اكتسبت القداسة وصار لها وجود واقعي، وأنها ليست سلسلة لا متناهية من الأفعال الآلية، النفسيّة والفيزيولوجيّة العمياء، وغير المجدية، وليست، في نهاية الأمر، لا معقولة وعبثيّة.

التنسيب، عند النساء أيضاً هو قطيعة في المستوى، وعبور من نمط وجود إلى نمط آخر يتم فيه عزل الفتاة، بقسوة وبشدّة، عن العالم الدنيوي الخالي من القداسة. **إنها تخضع إلى تحوّل من طبيعة روحيّة، يستلزم، شأن أي تحوّل آخر،**

تجربة الموت. رأينا كم تشبه اختباراتُ تنسيب الفتيات، الاختبارات التي ترمز إلى **الموت التنسيبي**. لكن الأمر يتناول، دائماً، موتاً إلى شيء يجب تجاوزه، لا موتاً بالمعنى الحديث للكلمة، المعنى المجرد عن القداسة. **يموت المرء لكي يتحوّل إلى شيء آخر ولكي يلج إلى مستوى من الوجود أرقى وأسمى**. بالنسبة للفتيات يحصل الموت، إلى ما في الطفولة من لا تميّز ومن انعدام الشكل لكي تعقبه ولادة ثانية إلى شخصية مستقلة وإلى مقدرة على الإنجاب.

وكما عند الرجال، نحن نرى أنفسنا أمام أشكال متعدّدة من المنظّمات النسائيّة يتضاعف عندها حجم السر واللغز، بصورة تدريجيّة. نقول لكي نبدأ: هنالك تنسيب عام تمرّ فيه كل فتاة، وكل امرأة حديثة الزواج، ينتهي إلى إقامة مجتمعات باطنيّة خاصة بالنساء. هنالك، فيما بعد، المنظّمات النسائيّة ذات الخفايا، وحاملة الأسرار، كما في أفريقيا، وكما في الزمن القديم، عند الجماعات المغلقة، المؤلّفة من النساء **المينادات** Les Menades[1]. نحن على علم أن مثل تلك الجمعيّات النسائية الباطنية، ذات الطابع الديني، بقيتْ، ولزمها، زمن طويل، حتى تتوقّف اجتماعاتها الطقسيّة، وحتى يتوارى سلوكها الإباحي، المجوني. نذكر مثالاً عنها الساحرات في القرون الوسطى في أوروبا. وعلى الرغم من أن الدعاوى ضد السحر تأثرت، في كثير من الأحيان، بتعصّب رجال الدين وبانحيازهم إلى أحكام سابقة، وعلى الرغم من وجوب **التمييز**، أكثر من مرة، **بين الموروث الحقيقي في مجال السحر والدين**، عند أبناء الأرياف والذي تعود جذوره

---

(١) **المينادة**: الكلمة مقتبسة من اليونانية Mainados . وتدل على المرأة التي تحيي الاحتفال **بأعياد ديونيزوس** إله الكرمة والخمرة وقد تحدثّنا عنها في صفحة ٢٢٤ . (المترجم).

إلى ما قبل التاريخ، وبين **حالة الاضطراب العقلي الجمعي** الموصوف بالتعقيد الشديد والناجم عن أعمال السحر، فإن من المرجح أن ما تأتي به الساحرات من فسق ومن تهتك كان له وجود، في قديم الزمان، لا بالمعنى الذي تعطيه، في أيامنا، السلطات الدينيّة، وإنّما بالمعنى الأول، الصحيح، الذي يتسع لطقوس الإباحة، أعني لاحتفالات ذات صلة بسر **الخصوبة والإنجاب**.

ذلك أن الساحرات العاملات في مجال الرقى -شأن الشامانيين والروحانيّين عند سائر المجتمعات البدائيّة- لم تعملنَ إلا على تركيز، وعلى **اشتداد وتعميق التجربة الدينية** المنكشفة خلال عمليّات التنسيب. يمكن أن نخلص إلى القول: **إن العاملات في السحر- شأن الشامانيين- تميّزن بدافع داخلي حمل الواحدة منهنّ على أن تحيا حالة الكشف عن الأسرار والألغاز، بعمق وبشدّة تفوق تجربة سائر النساء.**

التنّين الذي يبتلع

الأمر يتناول، إذن، عند النساء كما عند الرجال، الترابط بين الكشف الأول عن القداسة، الذي يتم بفعل التنسيب في مرحلة المراهقة، وبين كشوف لاحقة تجري لجماعات باطنيّة مغلقة بإحكام، بل وكشوف عن القداسة تأتي لنخبة، وتؤلّف علامة على دعوتهم إلى أداء رسالة، وعلى نداء داخلي صادر عن أعماقهم.

مرّ معنا أن ذات المسلسل التنسيبي، المنطوي على التعذيب والتنكيل وعلى الإحالة إلى الموت ثم إلى الانبعاث، يتكرّر كلما تعلّق الأمر بسر ديني، أعني كلما سلك المرء نهجاً يفضي إلى الانبعاث الروحي. ولكي تتعرّف بشكل أفضل، على مثل تلك السيناريوات، وبذات الوقت، على مقدرتها على تفعيل ذاتها في الزمن الراهن، من خلال مواقف متعددة ومتنوّعة، نرى أن نتناول، بالتفصيل، أحد

الموضوعات المؤلّفة لنموذج قديم. نقول بتعبير آخر: بدلاً من تقديمنا لأنظمة طقسيّة مصنّفة تبعاً لتناولها التنسيب الجاري في مرحلة المراهقة، أو التنسيب إلى المجتمعات الباطنيّة سنركز الاهتمام بموضوع رمزي منعزل عن سواه، وسنسعى إلى معرفة كيفية اندماجه في تلك الطقوس، وفي تقدير مدى فعله في إغناء دلالة رموزها.

رأينا، أكثر من مرة، أن اختبار التنسيب يقضي ابتلاع المريد من قبل تنّين، بصورة رمزية. هنالك بدائل، كثيرة العدد، لذلك الطقس. ويمكن أن نجد صلة بينها وبين مغامرة يونان[1]. نحن على علم بأن الرمزية الكامنة في قصّة يونان، أثارت اهتمام العاملين في علم نفس الأعماق، بشدة، نذكر منهم على وجه الخصوص، كارل يونغ والدكتور نيومان Neumann. إن هذه الحالة التنسيبية لم تؤدِ إلى تشكيل طائفة كبيرة من الأساطير وحسب، إنّما عملت أيضاً على تكوين أساطير وحكايات شعبيّة ليس من الميسور، دائماً، تقديم الشرح والتعليل لأبعادها، لأن الأمر يتناول سرّاً دينياً خاصاً بالموت والانبعاث الرمزيين.

هنالك أهمية في تفحّص هذه الظاهرة عن كثب. في بعض الأقطار تضم طقوس تنسيب المراهقين دخول المريد في قالب يمثل حيواناً مائياً هائل الحجم ممسوخاً، أشبه بالتمساح والحوت والسمكة. غير أن هذه الشعيرة غدت في حكم الباطلة حينما رغب في دراستها علماء الأعراق الأوروبيون. نشير، على سبيل المثال، إلى أن أبناء قبيلة بابوس Papous في غينيا الجديدة كانوا يصنعون قالباً من خشب النخيل يُدعى كيمونو يمثّل تنّيناً هائلاً سيّء الملامح، ويحتفظون به في بيت

(١) يشير ميرسيا إيلياد إلى ما ورد في العهد القديم: نبوءة يونان، الفصل الثاني -١، جاء فيها «فأعد الرب حوتاً عظيماً لابتلاع يونان. فكان يونان في جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ». وجاء في الفصل الثاني -١١ «فأمر الرب الحوت فقذف يونان إلى اليبس». (المترجم).

الرجال. كانوا يُدخلون المريد، عند تنسيبه، في كرش ذلك التنّين. لكن الدلالة التنسيبيّة لذلك الفعل غابت عن الأذهان. إن المريد يدخل أحشاء التنّين فيما يكون والده منهمكاً في إعداد القالب، وما دامتْ دلالة ذلك الطقس باتتْ مفقودة لذلك يصير المريد بمنأى عن المخاوف من إجراءات ذلك التنسيب. ومن الجدير بالذكر أن المريد يواصل رمزياً دخول جوف التنّين كيمونو لأن القبيلة ما زالت تحتفظ بذكرى الأجداد الذين أتوا ذلك الفعل، في قديم الزمان.

وفي مناطق أخرى، نحن نعلم أن طالب التنسيب يتعرّض للإبتلاع من قبل التنّين، بصورة رمزيّة. لكنه لا يمارس الولوج الطقسي إلى أحشائه. إن الأفراد الذين سيصيرون، عند السكان الأصليين من سيراليون ومن ليبريا، أعضاء في الجماعةالباطنيّة المسمّاة بورو، يتوقّعون أن يبتلعهم التنّين المعروف باسم نامو. ويكون على ذلك التنّين، فيما بعد، أن يظل مقيماً في مكان مسوّر مدة أربع سنوات، وفي نهايتها يولد على طريقة المرأة، ويخرج المريدون من جوفه وقد أنجزوا تنسيبهم.

أمّا عند أبناء قبيلة كوتا فيمارس أبناء الجماعة الباطنيّة المدعوّة مونكولا، الطقس التالي:

إنهم يعدّون قالباً من القماش المرسوم باللون الأبيض يمثّل حيواناً بملامح غامضة، طوله أربعة أمتار، وارتفاعه متران. يأتي رجل أثناء الاحتفالات ويدخل أحشاء ذلك الحيوان. ثم يروح يتسكّع في أرجاء الغابة من أجل أن يثير الهلع عند طلاب التنسيب. في هذا المجال أيضاً، زالت من الأذهان الدلالة الأولى التي كانتْ للطقس. وحسبُنا الإشارة إلى أن الذكرى الميثولوجيّة لتنّين يبتلع ويتقيأ طالب التنسيب، جرى الاحتفاظ بها عند أبناء قبلة ماندجا وباندا.

إن الأساطير لتعبرّ ببلاغة لا تأتي مثلها الطقوس. إنها تميط اللثام عن الدلالة الأولّية للعبور إلى أحشاء التنّين. نرى أن نبدأ بأسطورة بولينيزية صادفت شهرة

واسعة ولقيت الانتشار، تُعرَف، باسم ماوري Maori. تروي أن البطل الأسطوري ماوري عاد إلى وطنه، في نهاية حياة حافلة بالمغامرات والتقى جدّته هيني نوي تي بو Hine-nui-te-po، **سيّدة الليل العظمى**. وجَدَها تغطّ في نوم عميق فانتزع ثيابه بسرعة، وأعدّ نفسه للولوج إلى بدن المرأة العملاقة. غير أن طيوراً كانت تصحب البطل ماوي، فأوعز إليها، على سبيل الحيطة والحذر، أن لا تسترسل في الضحك قبل أن تراه خارجاً، منتصراً من مغامرته، ومن دون أن يلحق به الأذى.

في الواقع استجابت الطيور إلى رغبة ماوري وحافظت على الصمت طالما كان البطل منهمكاً في عبور جسد جدّته. **لكن ما إن رأت الطيور أن بعضاً من البطل ماوري يخرج** -أي عندما بقي نصف البطل ممسوكاً بين أشداق المرأة العملاقة- **حتى استرسلت في الضحك**، وللحال استيقظت بسرعة سيّدة الليل العظمى، فكزّت أسنانها بشدّة وقطعت البطل إلى نصفين، فمات للحال. ولهذا السبب، كما يقول أبناء قبيلة ماوري، **صار الإنسان كائناً ينتهي إلى الموت**. ولو تسنّى للبطل أن يخرج سالماً من جسد جدّته، سيّدة الليل العظمى، لما عرف البشرُ الفناء. ولكان الخلود من نصيبهم.

نلاحظ في هذ الأسطورة أن للدخول في جسم تنّين دلالة أخرى. نحن لانرى أنفسنا بصدد موت يعقبه انبعاث، وهو موضوع مشترك بين جميع عمليات التنسيب، **إنّما يتناول الأمر البحث عن الخلود من خلال دخول الأبطال أحشاء جدّة عملاقة**. بتعبير آخر إن المرء، في هذه المرّة، يواجه الموت من دون أن يموت. إنه يدخل مملكة الليل والأموات. لكنه يعود سالماً غانماً، مثلما يفعل الشامانيون في أيّامنا، في غضون انخطافهم. **وفي حين ينفذ الشامان، بالفكر وحسب، إلى مملكة الأموات، يحمل البطل ماوري، نفسه، على الهبوط إلى العالم الأسفل، بالمعنى المادي للكلمة**. ذلكم هو الفارق، كما هو معلوم تماماً، بين الوجْد عند الشامان وبين المغامرات التي يخوضها الأبطال بوجودهم الواقعي، وباللحم

والعظم. هذا الفارق ذاته، نلمحه أيضاً في المناطق الشمالية من آسيا، وفي أصقاع من القطب الشمالي حيث تهيمن الشامانيّة على التجربة الدينيّة. إن الحكيم، على سبيل المثال، بحسب بعض الروايات التي ترويها قبيلة كاليفالا، يقوم برحلة إلى بلد الأموات المسمّى توميلا. وهناك تبتلعه ابنة سيّد العالم الآخر المدعوّة توني Tuoni. وعند إدراكه معدة تلك الفتاة العملاقة، يبني لنفسه زورقاً في أحشائها. وكما يذكر النص، يأخذ بالتجديف بشدّة لكي يجتاز الأمعاء من طَرَف لآخر. وفي نهاية الأمر ترى العملاقة نفسها مضطرة إلى أن تستفرغه من جوفها، وإلى أن تطرحه في البحر.

ومن المفترض أن يدخل الشامان، بالفكر، خلال الانخطاف، أمعاء سمكة هائلة الحجم أو أمعاء حوت. وتروي حكاية شعبيّة أن ابن الشامان أيقظ أباه الذي كان يغط في سبات عميق منذ ثلاث سنوات، موجّهاً له العبارتين التاليتين:

«يا والدي، استيقظْ، تعالَ إلينا من إمعاء السمكة. عدْ إلينا من الحَلَقَة الثالثة في أمعائها». الأمر في هذه الحالة، يتعلّق برحلة وَجْد، تتم بالفكر والخيال، إلى بطن تنّين بحري.

نتساءل لماذا، يا ترى، يظل الشامان ثلاث سنوات، مقيماً في الحَلَقَة الثالثة من أمعاء سمكة ضخمة؟ سنحاول فهم هذه المسألة بعد قليل. إنّما نأتي، في الوقت الحاضر، على ذكر مغامرات أخرى من النموذج ذاته.

وكما ورد في التراث الفنلندي، كان الحداد إيلمارينان ilmarinen، ذات يوم، يغازل فتاة رائعة الجمال، فاشترطت عليه حتى تقبل الزواج منه، أن يقوم بنزهة للترويح عن نفسه، بين أسنان الساحرة العجوز هيزي Hisi. وللحال راح الحداد يبحث عن الساحرة. ولما دنا منها التهمته وصار في جوفها. طلبت إليه العجوز أن يخرج من فمها، لكنه لم يُذعن. وقال لها: سأصنع باباً خاصاً أخرج

منه. وفيما بعد، وبأدوات الحدّاد التي صنعها بالسحر، حطّم أمعاء الساحرة وخرج سالمًا معافى.

هنالك رواية أخرى تقول: إن الشرط الذي فرضته الفتاة الجميلة هو أن يصطاد الحداد سمكة هائلة الحجم، وعندما فعل، التهمته السمكة، فصار في أحشائها. ثم هبط إلى أمعائها، وراح ينتفض فتوسّلت إليه السمكة، ورغبت إليه أن يخرج من الخلف. فأجابها: أنا لن أسلك هذا السبيل. ولو فعلت سأكون موضع هزء وسخريّة من الناس جميعًا، عند ذلك اقترحت عليه السمكة أن يخرج من فمها. أمّا الحدّاد فرفض طلبها وقال: «لو أتيتُ هذا الفعل، سيقول الناس: هذا الحداد تقيّأته السمكة». ثم واصل انتفاضته بالعنف والشدّة، إلى أن تفجّر جسم السمكة المسكينة، وتناثرت أبعاضها.

من اللافت أن هذه القصة تضم روايات متعدّدة، ويروي لوسيان ساموزات Lucien samosate في كتابه «قصص حقيقية» أن تنّينًا بحريًّا ابتلع مركبًا بكامله مع طاقمه. عقب ذلك أشعل الناسُ النارَ في المركب فمات التنّين. ومن أجل الخروج من كرش التنّين فتحوا فمه بالعصى.

هناك قصة مماثلة يتناقلها الناس في بولينيزيا تقول: إن الزورق العائد إلى البطل انكاناوا ابتلعه حوت. غير أن البطل أمسك السارية وغرزها في فمه لكي يُبقي عليه فاغرًا، ثم هبط إلى معدته حيث عثر على والديه، وما زالا على قيد الحياة. عند ذلك أشعل البطلُ النارَ فمات الحوت وخرج من فمه. تجدر الإشارة إلى أن لهذه القصة المستمدّة من الروايات الشعبيّة في أوقيانوسيا، انتشار واسع للغاية.

نلاحظ أن الغول البحري يقوم بدور مزدوج. ولا يخامرنا شك في أن السَمَكة الهائلة التي ابتلعت يونان وسائر الأبطال الأسطوريين ترمز إلى الموت، وأن بطنها يمثّل الجحيم. لقد جرى، في رؤى البلدان المطلة على البحر الأبيض

المتوسّط، تصوّر الجحيم، بصورة معتادة، تحت شكل تنّين بحري هائل، ربّما يتخذ نموذجه القديم من اللويثان[1]، الذي تتحدّث عنه التوراة. أن يُبتلع المرء يوازي إذن موته، في نظر الأقدمين، هذا ما نخلص إليه بكل وضوح من جميع الطقوس البدائيّة المتّصلة بالتنسيب والتي تحدّثنا عنها. ومن جهة أخرى، يعني أيضاً، الولوج إلى أحشاء التنّين الالتحاق بحالة جنينيّة سابقة لتكوين الأشكال، حالة جنينية. ذكرنا ذلك القول فيما سَلَف. إن الظلمات التي تخيمّ في بطن التنّين لتقابل الليل الكوني، وتعادل حالة السديم والعشوائيّة التي كانت قبل الخلق. بتعبير آخر، نحن أمام رمزيّة مزدوجة: رمزيّة الموت، أعني نهاية وجود في الزمان، وبالتالي، نهاية الزمان، ورمزيّة الارتداد إلى وضع البذور وإلى بداية التكوين والإنشاء، وإلى حالة سابقة لكل شكل، وسابقة أيضاً لكل وجود في الزمان.

رمزية الموت التنسيبي

حسب هذا المنظور، بات من الميسور أن نفهم لماذا يلعب ابتلاعُ التنّين طالب التنسيب دوراً بهذه الأهمية، في التقاليد الطقسية، وعلى حد سواء في أساطير الأبطال، وفي الميثيولوجيّات المعنيّة بالموت. الأمر يتعلّق بسر ديني يقتضي أداء الاختبار التنسيبي الأشد هولاً، اختبار الموت. لكنه يؤلّف، بطبيعة الحال، السبيل الوحيد المتاح من أجل إلغاء الديمومة الزمنيّة. نقول بتعبير آخر، من أجل إزالة

---

(١) **اللويثان**: هو تنّين مخيف يتحدّث عنه العهد القديم. منظره يثير الرعب والهلع. لا حدود لهوله. لا تأخذه شفقة ولا رحمة. وهو طاغية جبّار ومستبد. ينبغي الحذر من إيقاظه. عندما يُثار يكون بمقدوره ابتلاع الشمس. «تخرج من فمه مشاعل ويتطاير منه شرور النار. من منخريه ينبعث دخان كأنه من قدر تغلي أو مرجل، نَفَسُه يُضرم الجمرَ ومن فمه يخرج اللهبُ». سفر أيوب - الفصل الأربعون والحادي والأربعون. (المترجم).

الوجود التاريخي، واستعادة الوضع الأولي البدئي. بالتأكيد، **هذه الاستعادة لحالة البذور، لحالة كمون الوجود، إنّما توازي، بدورها أيضاً، الموت. وبهذا الاعتبار، إن الإنسان يقتل وجوده الخاص الدنيوي، الوجود التاريخي، الذي أصابه الانهاك والاهتراء، من أجل استعادة الطهارة والبراءة، والوجود المنفتح، غير الملطّخ بأدران الزمان.**

ينجم عن ذلك الكلام أن **الموت**، من خلال تلك السياقات التنسيبية، لا يأخذ الدلالة التي نحاول إعطاءها، على وجه العموم، إنّما **يعمل على الخلاص من الماضي، وعلى وضع حدّإلى وجود خائب** ـ شأن أي وجود دنيوي لا صلة له بالقداسة ـ من أجل استئناف وجود آخر ينبعث إلى حياة جديدة.

الموت خلال عمليّات التنسيب، الرمزي والطقسي، هو إذن بداية. وليس خاتمة، على الإطلاق. نحن لا نعثر، في أي طقس وفي أية أسطورة، على الموت التنسيبي كنهاية وحسب، بل كشرط، بدونه لا وجود لإمكانية العبور إلى نمط آخر من الوجود. الموت هو اختبار لا مفرّ منه، من أجل أن ينبعث المرء. أي من أجل أن يبدأ حياة جديدة. نرى التأكيد على أن رمزيّة الارتداد إلى الأحشاء تمتلك دائماً معادلاً لها من مجال الكونيّات. ذلك أن العالم بأسره يرتد، رمزيّاً، مع طالب التنسيب، إلى **الليل الكوني** لكي يكون بمقدوره أن يُخلق خلقاً جديداً: أعني لينبعث إلى حياة جديدة. وكما مرّ معنا في أبحاث أخرى، إن كثيراً من فنون المداواة والعلاج، في الأزمنة القديمة، تشتمل على التلاوة الطقسيّة لأسطورة تكوين الكون. بتعبير آخر، **من أجل شفاء المريض ينبغي أن نجعله يولد مرة ثانية. وإن** الطراز النموذجي القديم للولادة هو تكوين الكون. لهذا، ينبغي إلغاء **فعل الزمان**،

واستعادة اللحظة الأوّلية[1] السابقة للخلق. هذه العبارة، على الصعيد البشري، تعود بنا إلى القول: إنه يتوجّب استعادة **الصفحة البيضاء** للوجود واستعادة البداية المطلقة، حينما كانت تعم الطهارة، وحينما لم يكن شيء ملطّخاً بالفساد، ولم يلحق بشيء رجس ولا دنس.

إن الولوج إلى أحشاء التنّين إنّما يعادل الارتداد إلى حالة اللاتميّز الأوّلية البدئية، وإلى الليل الكوني. وأمّا الخروج من بطن التنّين فيوازي، ابتداء الحياة ويعادل خلق الكون . في ذلك الخروج انتقال من الخواء، من الحالة العشوائية إلى النظام وإلى الخلق[2]. إن الموت الذي يواجهه المريد خلال التنسيب يسترجع هذه العودة النموذجيّة إلى العشوائيّة والسديم التي تجعل من الممكن تكرار تكوين الكون، بصورة رمزيّة. هذا يعني أن ثمّة إعداداً لحياة جديدة. ولربّما يتحقق الرجوع إلى الحالة العشوائيّة بكل ما تعني الكلمة من معنى. **هذا ما يجري**، على سبيل المثال، في أمراض التنسيب التي تصيب **شامان المستقبل** والذي يُعتبر في معظم الحالات بمثابة إنسان حلّ فيه الجنون الحقيقي. نحن في الواقع **نشهد، من خلال سلوكه، أزمة شاملة تُفضي به، أحياناً، إلى رجّات في كيانه، وإلى اضطراب وتفكيك في شخصيّته**.

من خلال وجهة نظر معيّنة، بمقدورنا إيجاد تشابه بين «الجنون» الذي ينتهي إليه التنسيب إلى الشامانية وبين حالة تفتيت وانحلال الشخصية التي يصير إليها طالب التنسيب عقب هبوطه إلى الجحيم أو ولوجه إلى كرش التنّين. إن مغامرات

---

(١) نلمح صعوبة التعبير عند ميرسيا إيلياد في قوله: «اللحظة الأوّلية السابقة للخلق» لأن الزمان يبدأ مع الخلق. ولا وجود للحظات سابقة للخلق. وربما يكون من الأصح قولنا: «الحالة الأولية» بدل «اللحظة الأولية». (المترجم).

(٢) الخلق، في رأي الأقدمين. ليس إيجاداً من العدم، إنّما هو انتقال من حالة الفوضى والعشوائيّة إلى النظام. (المترجم).

تنسيبية من هذا الطراز تُفضي، في نهاية الأمر، وعلى الدوام، إلى خلق شيء، أو إلى التأسيس لعالم أو لنمط من الوجود جديد.

تعود بنا الذكرى، في هذا المقام، إلى البطل ماوري Maori الذي كان يبحث، عند ولوجه بدن جدّته العملاقة، عن البقاء وعن الخلود. هذا الكلام يحملنا على القول إن ذلك البطل كان يعتقد، بإمكانية تأسيس شرط جديد للبشر، بفعل مغامرته التنسيبية، يشبه شرط الآلهة.

نتذكر أيضاً الحكاية الشعبيّة عن شامان مكث، بالفكر، ثلاث سنوات في أمعاء سمكة هائلة الحجم ونتساءل مرة أخرى لماذا قام بهذه المغامرة؟

هنالك أسطورة فنلنديّة، قديمة، على صلة بقصة الحكيم فيناموانين Vaina-moinen الذي قام برحلة إلى بلد الأموات، قد تصلح لتقديم الإجابة. إن ذلك الحكيم، صاحب التدبير، أوجد بالسحر -أعني بالإنشاد- زورقاً، لكنه لم يقدر على إنجازه لأنه كان يجهل ثلاث كلمات. ولكي يتعلّمها، راح يبحث عن ساحر اسمه أنتيرو Antero. وهو عملاق بقي سنين عديدة، جامداً في المكان لا يأتي حركة، تماماً مثل الشامان في حالة الانخطاف، حتى أن شجرة باسقة نبتتْ على كتفه، وأنّ طيوراً عملتْ أعشاشها في لحيته الكثيفة. وما أن دنا الحكيم من ذلك العملاق حتى انزلق في فمه فالتهمه على الفور. ولما صار في أحشائه خاط لنفسه رداءً من الحديد، وراح يهدّد الساحر بالمكوث في جوفه طالما لم يتعلّم الكلمات السحرية الثلاث الضرورية، لإنجاز الزورق.

في هذه الحالة، نرى أنفسنا بصدد مغامرة تنسيبية تجري بهدف اكتساب علم من نطاق الأسرار. هنالك هبوط إلى أحشاء عملاق أو تنّين يستهدف تعلّم الحكمة وتحصيل المعرفة. لهذا السبب أقام الشامان ثلاث سنوات في معدة

السمكة الضخمة. أقدم على فعلته من أجل أن يعرف أسرار الطبيعة، ومن أجل أن يميط اللثام عن لغز الحياة، ولكي يصير على علم بما سيجري في مقبلات الأيام والسنين.

وإذا كان الولوج إلى بطن التنّين يعادل الهبوط إلى الجحيم، بين الظلمات والأموات، أعني إذا كان يرمز إلى الارتداد إلى الليل الكوني، كما وإلى العتمة التي يغوص فيها «الجنون» حيث تتفتّت وتنحل كل شخصيّة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار جميع حالات التماثل والتقابل بين كل من الموت، والليل الكوني، والوضع العشوائي، والجنون والارتداد إلى شرط الأجنّة، فإننا نفهم من خلال ذلك كلّه لماذا يرمز الموت إلى الحكمة، ولماذا يحمل الأموات المعرفة الكليّة، ولماذا هم على علم أيضاً بما سيجري في المستقبل وفي الآتي، ولماذا يروح أصحاب الرؤى إلى مقربة من المدافن والقبور لالتماس الأفكار والأنظار، ولماذا يتجه الشعراء إلى أضرحة الآباء والأجداد باحثين عن ربّات الشعر وعن مصادر الإلهام[1]. وعلى مستوى آخر من المرجعيّة، نفهم أيضاً لماذا يتوجّب على شامان المستقبل وقبل أن يرقى إلى مصاف الحكماء، أن يعرف الجنون وأن يهبط إلى الظلام والعتمة، ولماذا يكون الإبداع، في الغالب، على علاقة مع حالة من الجنون أو من سلوك الإباحة، حالة ترتبط برمزية الموت والظلمات.

يشرح كارل يونغ كل تلك الأمور من خلال إعادة إحياء اللاشعور الجمعي. لكن لكي نبقى في مجال بحثنا، فإننا نفهم، خصوصاً، لماذا يكون التسييب، دائماً، عند البدائيّين، على علاقة مع الإيحاء بالحكمة وبالعلّم المقدّس. إنه في مرحلة اعتزال طلاب التسييب، أعني عندما يُنظر إليهم وكأن تنانين ابتلعتهم وصاروا في أحشائها أو أنهم استقروا في الجحيم، إنّما يطلّعون على ما خفي في

---

(١) راجع كتاب ميرسيا إيلياد: «التنسيب والولادات الصوفيّة» ترجمة حسيب كاسوحه. منشورات وزارة الثقافة بدمشق صفحة ٨٦. (المترجم).

تراث القبيلة، وما هو من أسرارها. بمقدورنا القول إن **العلم الحقيقي** – العلم المنقول بوساطة الأساطير والرموز – **لا يتيسر إدراكه إلا خلال، أو عقب، مسيرة تُفضي إلى تجديد روحي يتحقق بفعل الموت والانبعاث التنسيبيّين.**

نحن الآن في وضع يسمح لنا أن ندرك لماذا يوجد المخطط التنسيبي الواحد، المنطوي على التعذيب وعلى الموت والانبعاث، في جميع الأسرار ذات الطابع الديني، سواء كانت كامنة في طقوس المراهقة، أو في الطقوس العاملة على إدخال المرء إلى مجتمع باطني. وندرك أيضاً لماذا يترك مسلسل التنسيب ذاته تتكشّف من خلال تجارب شخصية حميمة **ترجّ الفرد** وتزعزع كيانه، تجارب تسبق النداء الداخلي، والدعوة إلى الشامانية الآتية من أعماق النفس.

نحن نفهم الأمر التالي قبل أي شيء آخر ونعبّر عنه بالقول:

لقد بذل الإنسان في المجتمعات القديمة الجهد الحثيث من أجل قهر الموت، بمنحه تلك الأهميّة وذلك الاعتبار، حتى كفّ عن الظهور بمظهر المحطّة النهائيّة، **وصار طقس عبور**. نقول بتعبير آخر: برأي البدائيين، والإنسان القديم، يموت المرء دائماً إلى شيء لم يكن أساسيّاً، يموت، خصوصاً، إلى الحياة الدنيوية. بالاختصار، لقد انتهى الأمر إلى اعتبار الموت، التنسيب الأسمى والأرقى. أعني **أن الموت بات البداية لوجود روحي جديد. بل أكثر من ذلك، نظر الإنسان القديم إلى التوالد وإلى الموت والانبعاث وكأنها المراحل الثلاث للغز واحد،** واستخدم جميع المجهودات الروحيّة من أجل أن يبيّن عدم وجود انقطاع بين تلك المراحل. ليس بمقدور المرء التوقف في مرحلة منها، ولا يمكنه أن ينزل في منزلة معيّنة، وأن يقيم فيها إلى ما لا نهاية: **في الموت**، على سبيل المثال. أو في عملية **التوالد**.

هكذا فإن الحركة والتجدّد متواصلان، بصورة مستمرة. **وإن المرء يعيد، من دون كلل، بالطقوس وبالرموز، تكوين الكون**، حتى تحصل عنده القناعة بأنه

يؤدي جيّداً، عملاً معيّناً. ومن تلك الإعادة على سبيل المثال، العمل على تكوين طفل، أو بناء بيت أو الاستجابة لنداء روحي صادر عن أعماق النفس. ولذلك نرى لماذا أعطى الإنسان لطقوس التنسيب قيمة كونيّة.

نضيف في هذا السياق، **أن الحكمة ذاتها، وبالتعميم كل معرفة مقدسّة تعمل على الخلق وعلى الإبداع، جرى تصوّرهما، وكأنهما ثمرة تتحقق بفعل التنسيب**، أي كأنهما نتيجة لما يقدّمه التنسيب من معارف عن تكوين الكون والمجتمعات، وعن فنون التوليد. إن **سقراط** لم يقارن نفسه، مع القابلة، من دون طائل. كان يساعد الإنسان من أجل أن **يولدَ إلى وعي ذاته**. أعني من أجل أن يعود إلى معرفة ذاته. وفي رسالة يوجهها القديس **بولس** إلى تيطس، يتحدّث بوضوح شديد عن **«الأبناء الروحيّين، الذين أنجبهم بالإيمان»**.

هذه الرمزية ذاتها، نعثر عليها في التراث الهندي. **إن الراهب من الملّة البوذيّة يتخلّى عن اسم عائلته، ويغدو« ابناً لبوذا»** لأنه «يولد بين جماعة القدّيسين». ويقول كاسابا أحد أتباع بوذا، عن نفسه «إنه الابن الطبيعي لصاحب الغبطة، ومولود من فمه، مولود من الداماّ Dhamma ومعمول بالداماّ». غير أن تلك الولادة التنسيبية تستلزم الموت إلى الوجود الدنيوي الخالي من القداسة. وقد احتفظت، بهذا النهج، و على حد سواء، كل من الهندوسية والبوذيّة. **إن المريد من جماعة اليوغا «يموت إلى هذه الحياة»** لكي يولد إلى حياة جديدة، إلى نمط آخر من الوجود يسير بالإنسان إلى الإنقاذ وإلى الخلاص. **كان بوذا يعّلم سلوك الطريق، واتباع الوسائل التي تؤدّي بالمرء لأن يموت إلى الشرط البشري الدنيوي** أي يدعوه إلى أن يموت إلى العبودية وإلى الجهالة من أجل أن يولد من جديد إلى الحرية وإلى الغبطة والسعادة، وإلى حالة **النيرفانا** غير المشروطة وغير الخاضعة للقيود.

إن المصطلحات اللغوية عند الهنود، الدالة على الولادة أثناء التنسيب تذكّر، أحياناً، بالرمزية إلى الجسم الجديد، ذلك الجسم الذي يصير للمريد عند ولادته

إلى عالم الروح. ويتحدّث بوذا عن هذه الحالة: يقول: « لقد بيّنت، إلى تلامذتي، الوسائل، التي تتيح لهم أن يُوجدوا، بدءاً من هذا الجسد ـ المؤلّف من العناصر الأربعة ـ جسداً آخر يتألّف من مادة عاقلة، مزوّداً بأعضائه الكاملة، ومتمتّعاً بقدرات وبمواهب متعالية لا يرقى إلى مثيلها سائر البشر. كل ذلك، كما يبدو، يقدّم الدليل على أن **القيمة الممنوحة إلى الموت**، في الأزمنة القديمة، بوصفه الوسيلة الأبعد أثراً، والأكثر أهمية من أجل الانبعاث الروحي، **إنّما تؤلّف مسلسلاً تنسيبيّاً يمتدّ فعله حتى إلى الديانات الكبرى في العالم، وقد لجأت إليه المسيحيّة أيضاً**.

الموت هو ذلك السر الأساسي الذي أعادت الأخذ به كل تجربة دينية جديدة، وراحت تحياه، وتمنحه، من جديد، القيمة والتقدير. لننظر، الآن عن كثب، في النتائج النهائيّة لذلك السر، ونعبّر عنها بالقول: إذا عرفنا الموت، على هذه الأرض، وإذا واجهنا الموت مرات عديدة، وبصورة دائمة، من أجل أن نحيا من جديد إلى شيء آخر، ينجم عن ذلك، **أن الإنسان يعيش هذه الحياة، على هذه الأرض، شيئاً آخر لا يخصّ الأرض، شيئاً يشارك في المقدّس، وفي الألوهة**. لنقلْ، إنه يعيش بداية الخلود. وإنه بصورة متزايدة، يمسك بالخلود بكل ما أوتي من قوّة. وينبغي، بالتالي، أن لا يتصور المرءُ الخلودَ وكأنه بقاء بعد الممات، وإنّما كأنه وضعٌ يُوجده الإنسان باستمرار، ويعدّ نفسه إليه، بل ويشارك فيه، منذ الآن، بدءاً من هذا العالم بالذات.

إذن، اللاموت والخلود يجب تصوّرهما كوضع حدّي لا يمكن تجاوزه، وضعٍ مثالي يصبو إليه الإنسان بكل وجوده، ويسعى جاهداً إلى حيازته، من خلال موته وانبعاثه، بصورة مستمرة.

الفهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الفصل السابع

الفصل الثامن

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠٠٤
عدد الطبع ١٥٠٠ نسخة

«لم يعد الإنسان من بلاد الغرب سيد العالم. أمامه، الآن، محاورون، لامجرد أبناء بلدان بعيدة. ومن المهم أن يعرف كيف يدير الحوار مع أقوام غريبة. لابدّ له من الاعتراف بعدم وجود انقطاع بين العالم «البدائي» أو «المتخلف» وبين بلاد الغرب. ومن الواجب إعادة اكتشاف الينابيع الروحية الموجودة خارج النطاق الأوروبي».

ذلك ما يلفت الانتباه إليه ميرسيا إيلياد، الباحث في تاريخ الأديان وفي علم الأساطير، ومن أبرز قادة الفكر. يقول: «إن الأسطورة هي من أهم الاكتشافات في القرن العشرين». ومازال الإنسان يحمل بقايا ميثولوجية في لا شعوره، يحياها في وجدانه، وفي أحلامه، تفعل فعلها في نفسه وفي سلوكه، بصورة خفية أو مموهة.

من خلال الأساطير، تناول ميرسيا إيلياد مشكلات شغلت الإنسان في الأزمنة القديمة، كما في الزمن الراهن. ومنها الألم والقلق والموت. وقدم أيضاً أبحاثاً عن الزمان والتاريخ، وعن المقدس والدنيوي. وتحدث، في مناسبات عديدة، عن الحنين إلى الفردوس وعن الرغبة في تجاوز الشرط البشري.

هذا الجانب من التراث الإنساني يبرز أهمية دراسات ميرسيا إيلياد ويبين ضرورة نقلها إلى العربية. والأستاذ حسيب كاسوحة من العارفين لنهجه في التعاطي مع الأساطير وفي تأويلها. ترجم له «أسطورة العودة الأبدية - ملامح من الأسطورة - صور ورموز - التنسيب والولادات الصوفية» إضافة إلى «الأساطير والأحلام والأسرار». قامت وزارة الثقافة بنشرها. في ترجماته: الوضوح والدقة وجودة الأداء.



٢٠٠٤

سعر النسخة داخل القطر ١٥٠ ل.س

في الاقطار العربية مايعادل.



